SER, VERDAD Y FUNDAMENTO

MARTÍN HEIDEGGER

Editado por

el**aleph**.com

Traducción de: Eduardo García Belsunce

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

El tratado *De la esencia del fundamento* surgió en el año 1928, simultáneamente con la lección *¿Qué es metafísica*? Ésta piensa la nada, aquel nombra la diferencia ontológica.

La nada es el no del ente, y de este modo, el ser experimentado desde el ente. La diferencia ontológica es el no entre el ente y el ser. Pero así como el ser, en cuanto el no respecto del ente, no es una nada en el sentido del *nihil negativum*, tampoco es la diferencia, en cuanto el no entre ente y ser, es sólo el producto de una distinción del entendimiento (ens rationis).

Aquel no anonadante de la nada y este no anonadante de la diferencia, no son, por cierto, de la misma especie, pero sí lo Mismo en el sentido de aquello que se copertenece en lo esenciante del ser del ente. Este Mismo es lo digno de pensarse, que ambos escritos, sostenidos por distinto propósito, trataron de aproximar a una meditación, sin llegar a ello.

¿Qué ocurriría si los que meditan comenzaran por fin a penetrar con el pensamiento en este mismo asunto, que está esperando desde hace dos décadas?

DE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO
(1929)

1. El problema del fundamento. 2. La trascendencia como campo de la pregunta por la esencia del fundamento. 3. De la esencia del fundamento.

Aristóteles resume así su distinción de las múltiples significaciones de la palabra αρχη: πασων μεν ουν χοινον των αρχωντο πρωτον ε ιναι οθεν η εστιν η γιγνεται γ γιγνυσχετα. Con esto se pone de relieve las modificaciones de aquello que solemos llamar "fundamento" (*Grund*): fundamento del qué-es, de lo-que-es, y del ser-verdad. Pero más allá de esto se trata de captar aun en qué coinciden estos "fundamentos" como tales. Su χοινον es το πρωτον οθεν, lo primero, desde donde... Junto a esta triple división de los "principios', (*Anfänge*) supremos se halla una cuádruple partición de las αιτιον ("causas") en υποκειμενον, το τι γν ειναι, αρχη τηζ μεταβολγζ y ου ενεκα que ha seguido siendo la guía en la posterior historia de la "metafísica" y la "lógica". Si bien παντα τα αιτια se reconocen como αρχαι la conexión íntima entre las divisiones y su principio sigue en la oscuridad. Hay que poner en duda el que pueda encontrarse la esencia del fundamento por la vía de una caracterización

de aquello que es “común” a las “especies” de fundamentos, aunque no hay que desconocer en ello el impulso a una elucidación originaria del fundamento en general. Aristóteles no se tranquilizó tampoco con sólo recoger las “cuatro causas”, sino que se esforzó por comprender su conexión y por una fundamentación de su cuadruplicidad. Esto lo hace ver tanto su minucioso análisis de la *Física* B, como, ante todo, la exposición “histórico-problemática” de la pregunta de las “cuatro causas” en la *Metafísica* A 3-7, que Aristóteles concluye con esta afirmación: οτι μεν ουν ορθϖζ διϖρισται περι των αιτων και ποσα χαι ποια, μαρτυρειν εοικαοιν ημιν και ουτοι π αντεζ ου δυναμενοι θιγειν αλληζ αιτιαζ, προζ δε του τοιζ οτι ζητητεαι αι αοχαι η ουτωζ απασαι η τινα τρ οπον τοιουτον δηλον.

Hay que dejar de lado aquí, en conjunto, la historia pre y post- aristotélica del problema del fundamento. En atención al planteamiento del problema proyectado, recordemos sin embargo lo siguiente. Por Leibniz se conoce el problema del fundamento en la forma de pregunta por el principium rationis sufficientis. Por primera vez trató monográficamente Chr. A. Crusius el “principio de razón” en su *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo slifficientis* (1743) y, por último Schopenhauer en su Disertación “Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente” (1813). Pero si el problema del fundamento está enclavado en las cuestiones centrales de la metafísica en general, ha de estar vivo aun

en los casos en que no se lo trata expresamente bajo la figura habitual. Aparentemente, Kant puso un mínimo interés en el "principio de razón", si bien lo explicó expresamente, tanto al comienzo de su filosofar como también al final. Y sin embargo, está en el centro de la crítica de la razón pura. No menos significación tienen para este problema las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y cuestiones a ella anejas* (1809).

Ya la referencia a Kant y Schelling hace cuestionable si el problema del fundamento se confunde con el del "principio de razón", y si en general sólo se plantea con éste. Si no es así, entonces el problema del fundamento debe ser reavivado, lo que no excluye que una explicación del "principio de razón" dé ocasión para ello y pueda proporcionar una primera indicación. El análisis, del problema es equivalente con la obtención y delineación del *ámbito* dentro del cual se ha de tratar de la esencia del fundamento, sin pretender ponerla de golpe ante los ojos. En cuanto ámbito tal, se pondrá de relieve la *trascendencia*. Esto quiere decir al mismo tiempo que ella se determina más originaria y comprensivamente sólo a través del fundamento. Toda aclaración de la esencia, en cuanto esfuerzo *filosofante*, es decir, como un esfuerzo que es en lo más íntimo finito, mostrará también, necesariamente, la no-esencia, que el conocimiento humano arrastra con toda esencia. En consecuencia, lo que sigue resulta dividido así: I. El problema del fundamento; II. La trascendencia como ámbito de la pregunta por la esencia del fundamento; III. De la esencia del fundamento.

I. EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO

El “principio de razón” como “principio supremo” parece rechazar de antemano cosas tales como un problema del fundamento ¿Pero entonces, el “principio de razón” es un enunciado *sobre* el fundamento como tal? ¿Descubre como principio supremo la esencia del fundamento? La formulación corriente y abreviada del principio dice: Nihil est sine ratione, nada es sin razón (*Grund*). En la transposición positiva dice: omne ens habet rationem, todo ente tiene una razón. El principio enuncia sobre el ente, y esto desde el punto de vista de algo así como “razón” (*Grund*). Sin embargo, *en este* principio no se determina lo que constituye la esencia de “razón”. Eso está supuesto para este principio como una representación” evidente. Pero el principio “supremo” de razón hace uso, de otro modo, de la esencia *no aclarada* del fundamento; pues el carácter proposicional específico de esta proposición en cuanto proposición “fundamental” (“*Grund”-satz*), la principialidad de este principium grande (Leibniz) sólo se puede delimitar originariamente con respecto a la esencia de la razón (*Grund*).

Así, el “principio de razón”, tanto en su modo de posición, como también en el “contenido” puesto por él, es cuestionable, si es que la esencia de la razón, más allá de una indeterminada “representación” general, puede y debe llegar a ser problema.

Si bien el principio de razón no presta ninguna claridad al fundamento como tal, puede servir, sin embargo, como punto de partida para una caracterización del problema del fundamento. Por cierto que el principio- dejando de lado por completo lo cuestionable, ya mencionado- está sujeto a múltiples interpretaciones y estimaciones. Sin embargo, es apropiado al propósito actual aceptar el principio en la forma y en el papel que Leibniz le dio, expresamente, por primera vez. Pero justamente lo que se discute es si el principium rationis tuvo para Leibniz un valor "lógico" o "metafísico" o ambos. Mientras admitamos que no sabemos nada exacto, acerca del concepto de "lógica" ni del de "metafísica", ni tampoco acerca de la "relación" entre ambos, las disputas alrededor de la interpretación histórica de Leibniz seguirán sin una guía segura, y por tanto, serán filosóficamente infecundas. De ningún modo pueden menoscabar lo que, a continuación, aduce Leibniz sobre el principium rationis. Basta la cita de uno de los pasajes capitales del tratado "Primae veritates".

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu conexio inter terminos enuntiationis, ut etiam, Aristóteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem veruni est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, neccesaria aut contingente, et in

denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentiale discrimen veritatum necessarium et contingentium continetur, et difficultas de fatall rerum etiam liberarum, necessitate tollitur.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc naseitur axioma receptum, *nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa*. Alioqui veritas daretur quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.

Leibniz, de un modo que lo es característico, da aquí, junto con la caracterización de las "primeras verdades", una determinación de lo que es la verdad, en primer término y en general, y por cierto, con el propósito de mostrar el "nacimiento" del *principium rationis* desde la *natura veritatis*. Y justo en esta empresa, él considera necesario señalar que la aparente evidencia de conceptos tales como "verdad", "identidad", impide una aclaración de los mismos, que sea suficiente para exponer el origen del *principium rationis* y de los restantes axiomas. Pero en la presente consideración no está en cuestión la derivación del *principium rationis*, sino la distinción del problema del fundamento. ¿En qué medida el pasaje citado proporciona un hilo conductor?

El principium rationis subsiste, porque sin su subsistencia habría entes que deberían existir sin razón. Esto

significa para Leibniz, que habría algo verdadero que resistiría a una disolución en identidades, habría verdades que chocarían con la "naturaleza" de la verdad en general. Puesto que eso es imposible y subsiste la verdad, por eso, porque nace de la esencia de la verdad, tiene subsistencia el *principium rationis*. Pero la esencia de la verdad reside en la conexión (σνμπλοχη) de sujeto y predicado. En consecuencia, Leibniz concibe la verdad, de antemano y en expresa, aunque no justificada referencia a Aristóteles, como verdad del enunciado (proposición). Determina el nexus como "*inesse*" de P en S, y el "*inesse*" como "*idem esse*". Identidad como esencia de la verdad proposicional no significa en este caso, evidentemente, la vacía mismidad de algo consigo mismo, sino unidad en el sentido de unitividad de lo que se copertenece. Verdad significa, por consiguiente, acuerdo (*Einstinmigkeit*), que por su parte sólo es tal como correspondencia (*Ubereinstimmung*), con aquello que se manifiesta en la identidad como unido (*Einiges*). Las "verdades" -enunciados verdaderos- toman su naturaleza por referencia a algo en razón de lo cual pueden ser acuerdos. En toda verdad el enlace distintivo es lo que es, siempre en razón de..., es decir, como algo "que se fundamenta". Por tanto, es inherente a la verdad una referencia esencial a algo semejante a "fundamento" (*Grund*). Entonces, el problema de la verdad nos pone necesariamente en la "cercanía" del problema del fundamento. Por eso cuanto más originariamente nos apoderamos de la

esencia de la verdad, tanto más urgente será el problema del fundamento.

¿Pero más allá de esta delimitación de la esencia de la verdad como carácter del enunciado, se puede alegar aun algo más originario? Nada menos que la comprensión de que esta determinación de la esencia de la verdad- sea como fuere su formulación particular- es, por cierto, ineludible, pero sin embargo, derivada. La correspondencia del nexus con el ente, y conforme a ella, su acuerdo, no hacen primariamente (primär) accesible el ente, *como tal*. Este, como el posible “sobre el cual” (worüber) de una determinación predicativa, debe ser evidente *antes* de esta predicación y *para ella*. La predicación para llegar a ser posible, ha de poder afincarse en un hacer manifiesto (Offenbarmachen), que tiene carácter no predicativo. La verdad proposicional está enraizada, en una verdad *más originaria* (desocultamiento), en la patencia ante-predicativa *del ente*, que llamaremos *verdad óntica*. De acuerdo con las diversas especies y ámbitos del ente, cambia el carácter de su posible patencia y los correspondientes modos de la determinación interpretativa. Así por ej. se diferencia específicamente la verdad de lo presente-fáctico (*vorhandene*) (por ejemplo de las cosas materiales) por su carácter manifiesto (*Entdeckheit*), de la verdad del ente que nosotros mismos somos, de la apertura del Dasein existente. Por más variada que sea la diferencia de estas dos especies de verdad óntica, vale para toda patencia ante-predicativa el que el hacerse manifiesto no tiene nunca, primariamente, el carácter de un mero representar (*intuir*),

ni aun en la contemplación estética. La caracterización de la verdad ante-predicativa como intuición está, por eso, muy próxima, porque la verdad óntica, y presumiblemente verdadera, se determina en primer término como verdad proposicional, es decir, como “enlace de representaciones”. Lo más simple frente a *éste* es entonces un representar llano, libre de enlace. Este tiene por cierto su propia función para la *objetivización* del ente, por cierto, ya siempre necesariamente patente. Pero lo óntico patente acontece en un encontrarse en medio del ente (Sichbefinden), impulsivo y conforme al temple de ánimo, y en las actitudes hacia el ente co-fundamentadas en la aspiración y la volición. Pero ni aun éstas son capaces- sea que se interpreten como ante-predicativas o como predicativas- de hacer accesible al ente en sí mismo, si su patencia no está ya de antemano iluminada y orientada por una comprensión del ser del ente (Constitución del ser: quididad y modalidad).

Sólo el descubrimiento del ser posibilita la patencia del ente. Este descubrimiento como verdad sobre el ser se llamará *verdad ontológica*. Por cierto, los términos “ontología” y “ontológico” son multívocos, tanto es así que se oculta justamente el problema peculiar de una ontología. Δογοζ, del ου significa: interpelar (λεγειν) al ente como ente, pero al mismo tiempo significa aquello sobre lo que el ente es interpelado (λεγομενον). Interpelar algo *en cuanto* algo no quiere decir aun, necesariamente, *comprender en su esencia* lo así interpelado. La comprensión

del ser (λογοζ en su significado más amplio) que orienta y aclara previamente toda actitud hacia el ente, no es ni un captar al ser como tal, ni siquiera un comprender lo así captado (λογοζ en su significado más restringido =concepto “ontológico”). La comprensión del ser, que no ha llegado aun al concepto la llamamos, por eso, preontológica o también ontológica en sentido amplio. Concebir el ser presupone que la comprensión del ser se ha configurado a sí misma y que el ser comprendido en ella, proyectado en general y de algún modo descubierto, se ha constituido propiamente en tema y problema. Entre la comprensión preontológica del ser y la problemática más explícita de la concepción del ser, hay múltiples grados. Uno característico por ejemplo, es el proyecto de la constitución del ser del ente, por el cual se traza al mismo tiempo un campo determinado (naturaleza, historia) como ámbito de una posible objetivización por medio del conocimiento científico. La previa determinación del ser de la naturaleza en general (quididad y modalidad) se afianza en los “conceptos fundamentales” de la respectiva ciencia. En estos conceptos se delimitan por ejemplo espacio, lugar, tiempo, movimiento, masa, fuerza, velocidad, pero sin embargo, la esencia del tiempo, o del movimiento, no llega a ser un problema propio. La comprensión del ser del ente presente fácticamente es llevada en este caso a concepto, pero la determinación conceptual de tiempo y lugar, etc., las definiciones, están reguladas, según el punto de partida y la amplitud, únicamente por el planteamiento

fundamental que se aplica al ente en la respectiva *ciencia*. Los conceptos fundamentales de la ciencia actual no contienen ya los “auténticos” conceptos ontológicos del ser del respectivo ente, ni permiten alcanzar éstos únicamente por una ampliación “conveniente” de aquellos. Más bien deben obtenerse los conceptos ontológicos originarios *antes* de toda definición científica de un concepto fundamental, de tal modo que a partir de ellos sea apreciable en qué modo restrictivo, y en cada caso, a partir de un determinado punto de vista que circunscribe, los conceptos fundamentales de las ciencias alcanzan el ser captable en los conceptos puramente ontológicos. El “factum” de las ciencias, es decir, el componente fáctico de comprensión del ser, incluido en ellas tan necesariamente como en toda actitud hacia el ente, no es ni instancia de fundamentación para el A priori, ni fuente del conocimiento del mismo, sino sólo una posible e incitadora indicación de la constitución originaria del ser, por ejemplo, de la historia o de la naturaleza, una indicación que debe permanecer aun sujeta a la crítica permanente, que ya ha tomado su orientación en la problemática fundamental de todo preguntar por el ser del ente.

Los posibles grados y modificaciones de la verdad ontológica en sentido amplio, denuncian al mismo tiempo la riqueza de aquello que como verdad originaria está en el fundamento de toda verdad óntica.

El desocultamiento del ser es siempre verdad del ser del ente, sea éste efectivo o no. A la inversa, en el desocultamiento del ente, reside ya el de su ser. La verdad ón-

tica y la ontológica corresponden, cada una distintamente *al ente en su ser* y al *ser del ente*. Se copertenecen esencialmente en razón de su referencia a la *diferencia de ser y ente* (diferencia ontológica). La esencia de la verdad en general, bifurcada necesariamente de este modo en óntica-ontológica, sólo es posible por la irrupción de esta diferencia. Si lo característico del Dasein, reside en que se comporta con el ente, comprendiendo el ser, entonces este poder-diferenciar, por el cual se vuelve fáctica la diferencia ontológica, tiene que haber afincado las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del Dasein. Anticipadamente llamamos a este fundamento de la diferencia ontológica la *trascendencia* del Dasein. Si se caracteriza todo comportamiento hacia el ente como intencional, entonces la *intencionalidad* sólo es posible *sobre el fundamento de la trascendencia*, pero ni es idéntica con ésta, ni es siquiera a la inversa la posibilitación de la trascendencia.

Hasta aquí sólo se quiso mostrar a través de pocos aunque esenciales pasos, que la esencia de la verdad ha de buscarse en forma más originaria que lo que permitía la tradicional caracterización de ella en el sentido de una propiedad de los enunciados. Pero si la esencia del fundamento tiene una íntima referencia a la esencia de la verdad, entonces el problema del fundamento sólo puede tener su morada, allí donde la esencia de la verdad recoge su íntima posibilidad, en la esencia de la trascendencia. La pregunta por la esencia del fundamento se convierte en *problema de la trascendencia*.

Si esta trabazón de verdad, fundamento y trascendencia, es originariamente una trabazón unida, entonces el encadenamiento de los problemas correspondientes, debe salir a luz siempre que se ataca con decisión la pregunta por el "fundamento"- aunque sólo sea bajo la forma de una exposición explícita del principio de razón.

Ya el citado pasaje de Leibniz denuncia el parentesco entre el problema de "razón" y el problema del ser. *Verum esse* quiere decir *inesse qua idem esse*. Pero *verum esse*-ser verdad significa al mismo tiempo para Leibniz, ser "en verdad"- *esse* simplemente. La idea de ser en general es interpretada por el *inesse qua idem esse*. Lo que hace a un *ens, ens* es la "identidad", la unidad rectamente entendida, que en cuanto simple, unifica originariamente y al mismo tiempo individualiza en esta unión. La unificación (anticipadora) originaria y simplemente individualizante, que constituye la esencia del ente como tal es la esencia de la "subjetividad" entendida monadológicamente, del *subjectum* (substancialidad de la substancia). La derivación leibniziana del *principium rationis* desde la esencia de la verdad proposicional, denuncia de ese modo, que ella tiene como fundamento una idea bien determinada del ser en general; bajo cuya luz, únicamente, es posible aquella "deducción". La conexión entre "'fundamento" y "ser" sólo se muestra rectamente en la metafísica de Kant. En sus escritos "críticos", por lo general, se podría echar de menos un tratamiento expreso del "principio de razón"; a menos, que se haga pasar como sustituto de esta ausencia casi incomprensible, la prueba de la segunda Analogía.

Pero Kant ha explicado muy bien el principio de razón y en un lugar notorio de su *Crítica de la razón pura*, bajo el título “El principio supremo de todos los juicios sintéticos”. En el círculo y en el plano del planteamiento, ontológico de Kant, este “principio” distingue *lo que en general* pertenece *al ser* del ente, como accesible en la experiencia. Da una definición real de la verdad trascendental, es decir, determina su posibilidad interna por la unidad de tiempo, imaginación, y “yo pienso”. Lo que dice Kant del principio de razón suficiente de Leibniz, que es “una indicación, digna de observarse, para investigaciones que todavía habría que organizar en metafísica”, es válida para su propio principio supremo de todo conocimiento sintético, en tanto allí se oculta el *problema* de la conexión esencial entre ser, verdad, y fundamento. Una pregunta que sólo de allí se puede derivar, es la pregunta por la relación esencial entre lógica trascendental y lógica formal, y respectivamente el derecho a una tal distinción en general.

Esta sucinta exposición de la deducción leibniziana del principio de razón desde la esencia de la verdad, tuvo que elucidar la conexión del problema del fundamento con la pregunta por la posibilidad interna de la verdad ontológica, es decir, por último, con la pregunta aun más originaria y por consiguiente más abarcadora, por la esencia de la trascendencia. La trascendencia es, por tanto, la *región* (Bezirk) dentro de la cual debe hallarse el problema del fundamento. Se trata de poner a la vista esta región en algunos de sus rasgos capitales.

II. LA TRASCENDENCIA COMO CAMPO DE LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO

Una observación terminológica preliminar debe regular el uso de la palabra “trascendencia” y preparar la determinación del fenómeno así aludido. Trascendencia significa sobrepasar (*überstieg*). Trascendente (trascendiendo) es lo que realiza el ascenso, lo que perdura en el ascender. Esto, como acontecer, es peculiar a un ente. Formalmente, se puede captar el sobrepasar como una “relación” que marcha “de” algo “hacia” algo. Al sobrepasar pertenece entonces ese *hacia el cual*, que realiza el sobrepasar, que la mayoría de las veces se llama, desacertadamente, lo “trascendente”. Y por fin, en el sobrepasar se pasa siempre sobre algo. Estos momentos están tomados de un acontecer “espacial”, que la expresión mienta en primer término.

La trascendencia, en este significado terminológico, que hay que aclarar y justificar, mienta aquello que es propio al Dasein del hombre y no por cierto como un modo de comportamiento entre otros posibles, puesto a veces en ejecución, sino como *estructura fundamentad de este ente, que acaece antes de todo comportamiento*. Sin duda, el Dasein del hombre, como existente “espacial”, tiene también entre otras posibilidades, la de un espacial “pasar por encima” de una barrera o abismo espacial. La trascendencia, sin embargo, es el ascenso que posibilita algo así

como existencia en general y por consiguiente también un mover-"se"-en-el-espacio.

Si se escoge para el ente que nosotros mismos respectivamente somos y que comprendemos como "Dasein", el título "sujeto", entonces rige que la trascendencia designa la esencia del sujeto, es la estructura fundamental de la subjetividad. El sujeto nunca existe antes como "sujeto", para trascender *también, en caso de que* haya objetos presentes, si no que *ser* sujeto significa: ser en y como trascendencia ente. El problema de la trascendencia no se puede exponer nunca como si se buscara una decisión acerca de si la trascendencia puede convenir al sujeto o no, más bien la comprensión de la trascendencia es ya decisión sobre esto, si en general tenemos concepto de algo así como "subjetividad" o sólo conjeturamos, por así decir, un esqueleto de sujeto.

Por cierto que con la caracterización de la trascendencia como estructura fundamental de la "subjetividad" poco se gana para la penetración en esta estructura del Dasein. Al contrario puesto que ahora en general se rechaza especialmente la implantación (*Ansatz*) explícita, o casi siempre implícita, de un concepto de sujeto, tampoco se puede determinar ya la trascendencia como "relación-sujeto-objeto". Pero entonces, el Dasein trascendente (expresión ya tautológica) ni pasa por encima de una barrera antepuesta al sujeto y que lo fuerza a permanecer en sí (inmanencia), ni pasa sobre un abismo que lo separa del objeto. Los objetos- el ente objetivizado- tampoco son el *hacia lo cual* acontece el ascenso. Lo que se sobrepasa. es única-

mente el *ente mismo* y, por cierto todo ente que esté y pueda estar desoculto para el Dasein, por consiguiente, *también precisamente* el ente, como el que existe “el mismo”.

En el sobrepasar llega el Dasein ante todo a ese ente que *él* es, a él en cuanto él “mismo”. La trascendencia constituye la mismidad (Selbshcit). Pero, una vez más, nunca únicamente ésta, sino que el sobrepasar concierne, en cada caso, a la vez también al ente que el Dasein “mismo” *no es*; con mayor exactitud: en el ascenso y por él, puede diferenciarse y decidirse dentro del ente, qué y cómo es un “mismo” y qué no. En tanto que el Dasein existe como mismo- y sólo por eso- puede comportarse *frente* al ente, que debe haber sido antes sobrepasado. Si bien el Dasein, siendo en medio del ente y rodeado por él, ya ha sobrepasado siempre, como existente, la naturaleza.

Ahora bien, lo, que del ente es sobrepasado en cada caso en un Dasein, no se ha reunido simplemente, sino que de antemano se sobrepasa el ente en totalidad, como quiera que esté determinado y articulado en particular. Esta totalidad podrá quedar desconocida como tal, aunque siempre- por razones que aun no se pueden exponer aquí- se la interpreta desde el ente y la mayoría de las veces desde una razón notoria del mismo y por eso al menos se la conoce.

El sobrepasar acaece en totalidad, y nunca a veces sí y a veces no, por ejemplo, únicamente y en primer término, como captación teorética de objetos. Más bien el sobrepasar ya se da con el factum del Dasein.

Pero si el ente *no* es aquello *hacia lo cual* se da ese paso-por-encima, ¿cómo se determinará entonces, este *hacia lo cual*, incluso cómo se lo buscará en general? Llamamos a aquello lo cual el Dasein como tal trasciende el *mundo* y ahora determinamos la trascendencia como ser-en-el-mundo (In-der-WeIt-sein). El mundo constituye la estructura unitaria de la trascendencia; como perteneciente a él, el concepto de mundo se llama un *trascendental*. Con este término se nombra todo lo que pertenece esencialmente a la trascendencia y posee de ella como feudo, su posibilidad interna. Y sólo por eso, la aclaración e interpretación de la trascendencia, puede también llamarse una explicación "trascendental". Lo que quiere decir en efecto "trascendental", no debe tomarse de una filosofía a la que se le asigna lo "trascendental", como "punto de vista", incluso "gnoseológico". Esto no excluye la afirmación de que justamente Kant, ha reconocido lo "trascendental" como problema de la posibilidad interna de la ontología en general, si bien para él lo "trascendental" mantiene todavía una significación esencialmente "crítica". Lo trascendental concierne, para Kant, a la "posibilidad" (lo posibilitante) de aquel conocimiento que *no* "sobrevuela" *sin motivos* la experiencia, es decir, no es "trascendente", sino que es experiencia misma. Lo trascendental da la delimitación esencial (definición), que si bien restrictiva es, sin embargo, al mismo tiempo positiva, del conocimiento no-trascendente, es decir, el conocimiento óntico posible al hombre como tal. Junto con una concepción más radical y universal de la esencia de la

trascendencia va también necesariamente una elaboración más originaria de la idea de la ontología y con ella, de la metafísica.

La expresión ser-en-el-mundo, que caracteriza la trascendencia, nombra un "estado de cosas" (Sachverhalt) y en verdad uno que se supone fácilmente comprensible. Sin embargo, lo que se mienta así, depende de si el concepto *mundo* se toma en un significado pre-filosófico vulgar o en uno trascendental. La explicación del significado dual de la expresión ser-en-el-mundo puede aclarar esto.

Trascendencia concebida como ser-en-el-mundo, ha de atribuirse al Dasein humano. Pero esto es, por fin, lo más trivial y vacío, que se puede enunciar: también el Dasein acaece entre los otros entes y por eso es, como tal, hallable. Trascendencia significa: lo que pertenece, entre lo demás, a lo ya fácticamente-presente, respectivamente, al ente aumentable hasta lo incalculable. Mundo es el título para todo lo que es, la totalidad, en cuanto unidad que determina el "todo" como algo no más amplio que una acumulación. Si se pone este concepto de mundo como fundamento de la expresión ser-en-el-mundo, entonces hay que asignar la "trascendencia" a *todo* ente, en cuanto presente fáctico. Lo presente-fáctico, es decir, lo que adviene entre las otras cosas, es en el mundo. Si trascendente no quiere decir más que "perteneciente a los restantes entes", entonces es evidentemente imposible asignar al Dasein del hombre la trascendencia como constitución esencial característica. La proposición: el ser-en-el-mundo pertenece a la esencia del Dasein del hombre, es incluso,

evidentemente falsa. Pues no hay necesidad esencial que un ente como el Dasein humano, exista fácticamente. Hasta puede *no* ser.

Pero si por otra parte, se asigna al Dasein, con razón y exclusividad, el ser-en-el-mundo, y por cierto, como constitutivo de la esencia entonces esta expresión no puede tener el significado precitado.

Asignar al Dasein como constitución fundamental el ser-en-el-mundo significa enunciar algo sobre su esencia (su más propia posibilidad interna como Dasein). Justamente en este caso *no* puede considerarse como instancia indicativa *si* un Dasein y cuál Dasein existe ahora fácticamente o no. La expresión, ser-en-el-mundo no es una afirmación del sobrevenir fáctico del Dasein, ni en general un enunciado óntico. Corresponde a un comportamiento esencial que determina al Dasein en general y por eso tiene el carácter de una tesis ontológica. Por consiguiente: el Dasein no es un ser-en-el-mundo porque y sólo porque exista fácticamente, sino a la inversa, sólo *puede ser* como existente, es decir, como Dasein, porque su constitución esencial reside en el ser-en-el-mundo.

La proposición: el Dasein fáctico es en un mundo (adviene entre otros entes), se delata como una tautología que nada dice.

El enunciado: a la esencia del Dasein pertenece el que sea en el mundo (que advenga también necesariamente "junto" a otros entes) se muestra como falso. La tesis: a la esencia del Dasein como tal pertenece el ser-en-el-mundo, contiene el *problema* de la trascendencia.

La tesis es originaria y simple. De ahí no se sigue la simplicidad de su desencubrimiento, aun cuando *sólo por un proyecto*, con distintos grados de transparencia, se puede llevar al ser-en-el-mundo a la comprensión preparatoria y luego (aunque relativamente) a una comprensión conceptualmente concluyente.

Con la presente caracterización del ser-en-el-mundo, se ha determinado la trascendencia del Dasein sólo desde el rechazo.

A la trascendencia pertenece el mundo como aquello hacia lo cual acaece el sobrepasar. El problema positivo, de lo que se entiende por mundo; cómo se determina la "referencia" del Dasein al mundo, es decir, cómo se ha de comprender el ser-en-el-mundo como constitución originariamente única del Dasein lo expondremos aquí sólo en la dirección y en los límites exigidos por el problema orientador del fundamento. Con ese propósito se busca una interpretación del *fenómeno del mundo* que debe servir a la aclaración de la trascendencia como tal.

Como orientación para este fenómeno trascendental del mundo, anticipemos una caracterización, necesariamente fragmentaria por cierto, de los principales significados que se abren paso a través de la historia del concepto de mundo. En esos conceptos elementales, la significación vulgar no es casi nunca la originaria y, esencial. Ésta queda siempre recubierta y llega a su concepto sólo con dificultad y raras veces.

En los comienzos decisivos de la filosofía antigua se muestra ya algo esencial. Κοσμοζ no alude a este mismo ente, que se agolpa y asedia, tampoco a todo esto conjuntamente, sino que significa “estado” (*Zustand*) es decir, el cómo en el cual el ente, y por cierto, *en su totalidad*, es Κοσμοζ ουτοζ no designa por eso esta región del ente delimitada frente a otra, sino este mundo del ente a diferencia de otro mundo del *mismo ente*, el εον mismoκατα χοσμον.El mundo, en cuanto ese “como en totalidad” fundamenta ya todo desmembramiento posible del ente; éste no aniquila el mundo sino que siempre lo *requiere*. Lo que es εν τωι ενιχοσμωι no lo ha configurado éste como conglomerado, sino que está dominado sin excepción y previamente por el mundo. Heráclito reconoce un nuevo rasgo esencial del χοσμοζ: σ Ηρακλειτοζ φησι τοιζ εγρηγοροσιν ενα κα ι κοινον κοσμον ειναι, των δε κοιμωμενων εκαστου ε ιζ ιδιον αποστρεφεσθαι.

Los despiertos tienen un mundo común y uno, todo durmiente, al contrario se vuelve hacia su propio mundo. Aquí el mundo es puesto en relación con modos fundamentales, en los cuales el Dasein humano existe fácticamente. En la vigilia, el ente se muestra en un Cómo siempre concordante, accesible en un término medio, a cada uno. En el sueño el mundo del ente está exclusivamente aislado, al respectivo Dasein.

Por estas sucintas indicaciones se ven ya múltiples aspectos:

1. Mundo significa un *cómo del ser* del ente antes que este mismo. 2. Este cómo determina al ente *en totalidad*. Es, fundamentalmente, la posibilidad de todo Cómo en general, en cuanto límite y medida. 3. Este Cómo en su totalidad es, en cierto modo, *previo*. 4. Este previo Cómo en su totalidad es *relativo al Dasein* humano. Por consiguiente, el mundo pertenece justamente al Dasein humano, si bien comprende en su totalidad a todo ente, incluso al Dasein.

Así como se ha podido resumir con certeza esta comprensión del κοσμοζ, todavía poco explícita y más bien auroral, en las mencionadas significaciones, es asimismo indiscutible que la palabra, con frecuencia nombra sólo al ente mismo que se experimenta en ese Cómo.

No es ninguna casualidad que en conexión con la nueva comprensión óntica de la existencia, que irrumpe en el cristianismo, se afine y aclare la relación entre κοσμοζ y Dasein humano y con ello el concepto de mundo en general. La relación se experimenta tan originariamente que κοσμοζ se usa, sin más, directamente como título para un determinado modo fundamental de la existencia humana. Κοσμοζ ουτοζ no significa en San Pablo (Cf. 1 Cor. y Gal.) sólo ni primariamente el estado de lo "cósmico", sino el estado y la situación del hombre, el modo de su postura frente al cosmos, su estimación de los bienes. Κοσμοζ es el ser hombre en el Cómo de una conciencia moral apartada de Dios (η σοφια τοι κοσμου). Κοσμοζ ουτοζ mienta el Dasein humano en una determi-

nada existencia “histórica”, diferenciada frente a otra que ya ha hecho eclosión (αιων δ μελλων)

El evangelio de San Juan utiliza con inusitada frecuencia-sobre todo en comparación con los Sipnóticos- y al mismo tiempo en un sentido muy central, el concepto de κοσμοζ Mundo designa la figura fundamental del Dasein humano alejado de Dios, el carácter de ser hombre sin más. Según ello, mundo es también un título regional para todos los hombres juntos, sin distinción entre sabios y tontos, justos y pecadores, judíos y paganos. El significado central de este concepto de mundo completamente antropológico, se expresa en que funciona como concepto opuesto a la filiación divina de Jesús, que se comprende por su parte como vida (ζωη) ,verdad, (αληθεια), luz (φθζ).

Este significado que empieza, a cobrar κοσμοζ en el Nuevo Testamento se ve, en forma inequívoca, por ejemplo en San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Según San Agustín, *mundus* significa, a veces, la totalidad de lo creado. Pero con frecuencia, *mundus* está en vez de *mundi habitatores*. Este término tiene el sentido específicamente existentivo de *dilectores mundi, impii, carnales*. Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent corde íum deo sunt. San Agustín habría recogido este concepto de mundo, que ha co-determinado la historia espiritual de occidente tanto de San Pablo como del Evangelio de San Juan. Puede dar testimonio de esto el siguiente pasaje del *Tractatus in Joannis Evangelium*. San Agustín da una in-

terpretación de mundus en San Juan (Prólogo) 1, 10, εν τω κοσμω ην, και ο κοσμοζ δι αυτονν εγενετο και δ κοσμοζ αυτον εγνω por la cual muestra el doble uso de mundus en "mundus per ipsum factus est" y "mundus eum non cognovit" como un uso *ambiguo*. En la primera significación *mundus* quiere decir tanto como ens creatum. En la segunda *mundus* mienta el *habitare corde in mundo como amare mundum*, lo que es igual a *non cognoscere Deum*. El pasaje en su contexto dice: Quid est*, mundus factus est per ipsum?* Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus, dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicitur. *Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit*. Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonia prehibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autern, hoc apellari memerunt quod ille, ubi habitabant. Quo modo dicimus, mala, este illa domus aut bona est illa domus, non in illa quam, dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa, qua dicimus bonam parietes laudamus, sed malam domum, inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, ser corde inhabitant coelum.

Mundo significa, por tanto, el ente en su totalidad y, por cierto, en cuanto el Cómo decisivo, conforme al cual se sitúa y mantiene el Dasein humano respecto del ente. Del mismo modo Santo Tomás de Aquino usa unas veces *mundus* como equivalente a *universum*, *universitas creatur reum*, pero también con el significado de *saeculum* (ánimo mundano), *quod mundi nomine amatores mundi significantur*. *Mundanus (saecularis)* es el concepto opuesto a *spiritualis*.

Sin adentrarnos en el concepto del mundo en Leibniz citaremos la determinación de "mundo," en la metafísica de la escuela. Baumgarten, la define: mundus universum est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius.

Mundo es equiparado aquí con la totalidad de lo fácticamente presente, y además en el sentido del ens creatum. Pero esto quiere decir: la concepción del concepto de mundo depende de la comprensión de la esencia y de la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios. Esto es particularmente claro en Chr. A. Crusius quien define así el concepto de mundo: un mundo significa ese enlace real de cosas finitas que no es a su vez parte de otro (enlace), al que pertenecería por medio de un enlace real. Al mundo se opone, según esto, Dios mismo. Pero también se lo distingue de una "criatura *individual*", no menos que de "*múltiples criaturas* que *existen simultáneamente*", que "no tienen ningún enlace"; y por último el mundo se distingue también de un conjunto de criaturas tal que "sólo es una parte de otro, con el cual tiene un enlace real".

Lo que pertenece, en determinaciones esenciales, a un mundo tal, se ha de poder derivar de una doble fuente. En todo mundo debe estar presente, por una parte, “lo que se sigue de la esencia general de las cosas”. Luego, todo lo que “por la posición (*Setzug*) de ciertas criaturas se puede conocer como necesario a partir de las propiedades esenciales de Dios”. Por eso también, en la totalidad de la metafísica la “doctrina del mundo” está subordinada a la ontología (doctrina de la esencia y las diferencias más generales de las cosas, en cuanto tales), y a la “teología teórica natural”. Mundo es, por tanto, el título regional para la suprema unidad de enlace de la totalidad del ente creado.

Si el concepto de mundo funciona como un concepto fundamental de la metafísica (de la cosmología racional como disciplina de la *metaphysica specialis*), y la Crítica de la razón pura de Kant presenta una fundamentación de la metafísica en su totalidad, entonces el problema del concepto de mundo, en correspondencia con la transformación de la idea de metafísica, ha de cobrar distinta configuración. Se requiere aquí una indicación acerca de esto sólo sucinta por cierto, tanto más, porque junto al significado “cosmológico” de “mundo”, irrumpe otra vez en la antropología de Kant el existentivo (*existenziell*), aunque sin el matiz específicamente cristiano.

Ya en la “Disertación de 1770”, donde la caracterización introductoria del concepto mundus se mueve aun por la vía de la metafísica óntica tradicional, toca Kant una dificultad del concepto de mundo, que más tarde, en la *Crítica de la razón pura*, se agudiza y ensancha hasta ser

un problema capital. Kant comienza la exposición del concepto de mundo en la "Disertación" con una determinación formal de aquello que se entiende por "mundo": mundo se relaciona esencialmente, como *terminus* a síntesis": in compositio substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h. e. *Simplici*, ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i. e. Mundo. En el § 2 caracteriza aquellos "momentos" que son esenciales para una definición del concepto de mundo: 1. *Materia* (in sensu transcendentali) h. e. partes, quae hic sumuntur esse substantiae. 2. *Forma*, quae consistit in substantiarum *coordinatione*, non subordinatione. 3. *Universitas*, quae est omnitudo compartium absoluta. En relación con este tercer momento observa Kant: *Totalitas* haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii specciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur.

Esta cruz pesó sobre Kant en el decenio siguiente; pues en la *Crítica de la Razón Pura*, precisamente este "universitas mundi" se convirtió en problema, y en verdad, en múltiples respectos. Hay que aclarar: 1. ¿Con qué se relaciona la totalidad representada bajo el título "mundo", respectivamente, con qué puede relacionarse únicamente? 2. ¿Qué se representa en consecuencia, en el concepto de mundo? 3. ¿Cuál es el carácter de ese representar semejante totalidad, es decir, cuál es la estructura conceptual del concepto de mundo como tal? La respuesta de Kant a estas preguntas, no tan explícitamente planteadas por él,

traen un cambio completo del problema del mundo. En verdad, también para Kant el concepto de mundo mantiene el hecho de que la totalidad representada en él se relaciona a cosas finitas fácticamente presentes. Pero esta referencia a la finitud, esencial para el contenido del concepto de mundo, recibe un nuevo sentido. La finitud de las cosas fácticamente presentes no se determinará por el camino de una justificación óntica de su ser creadas por Dios, sino que se interpretará teniendo en cuenta que las cosas son- y en qué medida son- objeto posible para un conocer finito, es decir, para uno tal que, ante todo, debe poder darse las cosas como ya fácticamente presentes. A estos mismos entes, que dependen respecto de su accesibilidad de una asimilación receptiva (intuición finita), los llama Kant "fenómenos" (*Erscheinungen*), es decir, "cosas en el aparecer". A los mismos entes entendidos como "objeto" posible de una intuición absoluta, i. e., creadora, los llama "cosas en sí". La unidad de la conexión de los fenómenos, esto es, la constitución del ser del ente accesible en el conocimiento finito, se determinará por los principios ontológicos, es decir, el sistema de los conocimientos sintéticos a priori. El contenido quidditativo (Sachgebalt) representado en estos principios "sintéticos" a priori, su "realidad", en el viejo sentido, precisamente sostenido por Kant, de quiddidad (Sachheit), se puede presentar, sin la experiencia, intuitivamente a partir de los objetos, es decir, a partir de lo intuido a priori necesariamente con estos, desde la intuición pura "tiempo". Su realidad es objetiva, representable por los objetos. No obstante, la unidad de los

fenómenos, puesto que depende necesariamente de un darse fácticamente contingente, es siempre condicionada y en principio incompleta. Si esta unidad de la multiplicidad de los fenómenos se presenta como completa, entonces surge la representación de un conjunto, cuyo contenido (realidad) no se puede proyectar por principio en una imagen, es decir, algo intuible. Esta representación es "trascendente". En tanto esta representación de una completitud es, sin embargo, necesaria a priori, tiene, si bien es trascendente, *realidad trascendental*. A las representaciones de este carácter, Kant las llama "ideas".

Estas "contienen cierta completitud a la cual no llega ningún conocimiento empírico posible, y la razón persigue ahí solamente una unidad sistemática a la que trata de aproximar la unidad empírica posible, sin lograrlo jamás del todo. "Pero entiendo por sistema, la unidad de diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo". La unidad y totalidad representada en la idea, puesto que "nunca es proyectable en imagen" tampoco puede relacionarse nunca inmediatamente a lo intuitivo. Concierne por eso, como unidad superior, sólo a la unidad de la síntesis del entendimiento. Pero estas ideas "no son inventadas arbitrariamente, sino propuestas por la naturaleza misma de la razón, y en consecuencia se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento". Como conceptos puros de la razón no nacen de la reflexión del entendimiento, relacionada siempre a lo dado, sino del método puro de la razón, en cuanto concluyente. Por eso Kant llama a las ideas, a diferencia de los con-

ceptos obtenidos por reflexión del entendimiento, conceptos obtenidos por "conclusión". En la conclusión el propósito de la razón es lograr lo incondicionado de las condiciones. Las ideas como puros conceptos racionales de la totalidad son, por eso, representaciones de lo incondicionado. "Por tanto, el concepto trascendental de la razón no es otro que el de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado. Ahora bien, como lo *incondicionado* es lo único que hace posible *la totalidad de las* condiciones y, viceversa, la *totalidad de las condiciones* es siempre incondicionada, el concepto puro de razón propiamente dicho puede definirse mediante el concepto de lo incondicionado, en la medida que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado". Las ideas como representaciones de la totalidad incondicionada de un ámbito del ente, son representaciones necesarias. En tanto es posible una triple relación de las representaciones con algo, con el sujeto, con el objeto, y esto a su vez doblemente: de modo finito (fenómenos) y absoluto (cosa en sí), surgen tres clases de ideas, a las que se pueden ordenar las tres disciplinas de la tradicional *metaphysica specialis*. El concepto de mundo es, por consiguiente, aquella idea en la que se representa a priori la totalidad absoluta de los objetos accesibles en el conocimiento finito. Mundo quiere decir, pues, tanto como "conjunto de todos los fenómenos", o "conjunto de todos los objetos de la experiencia posible". "LIamo conceptos cosmológicos las ideas trascendentales en tanto se refieren a la totalidad absoluta de la síntesis de los fenómenos". Pero como el ente accesible

al conocimiento finito se puede considerar ontológicamente, tanto respecto de su ser-qué (esencia), como también de su "Dasein" (existencia); o en la formulación kantiana de esta diferencia según la cual divide las categorías y principios de la Analítica Trascendental, "*matemática*" y "*dinámicamente*" resulta una división de los conceptos cosmológicos en matemáticos y dinámicos.

Los matemáticos son los conceptos de mundo "en sentido estricto" a diferencia de los dinámicos, que llama también conceptos trascendentes de la naturaleza". Sin embargo, Kant considera "muy propio" llamar a estas ideas "en conjunto" conceptos de mundo, "porque se entiende por mundo el conjunto de todos los fenómenos y nuestras ideas también se dirigen solamente a lo condicionado entre los fenómenos, en parte también porque la palabra mundo, en sentido trascendental, significa la totalidad absoluta del conjunto de las cosas existentes y nuestra atención se dirige únicamente a la integridad de la síntesis (aunque propiamente sólo en el regreso a las condiciones)".

En esta observación sale a la luz no sólo la conexión del concepto kantiano de mundo con el de la metafísica tradicional, sino con igual claridad la transformación operada en la *Crítica de la razón pura*, es decir, una interpretación ontológica más originaria del concepto de mundo, que ahora, en apretada respuesta a las tres preguntas anteriores, se puede caracterizar así: 1. El concepto de mundo no es un enlace óntico de cosas en sí, sino una totalidad trascendental (ontológica) de cosas en cuanto fenómenos.

2. En el concepto de mundo no se presenta una "coordinación" de substancias, sino justamente una subordinación y, en verdad, la "serie ascendente" hasta lo incondicionado de las condiciones de la síntesis. 3. El concepto de mundo no es una representación "racional" indeterminada en su conceptualidad sino determinada como idea, es decir, como concepto sintético puro de la razón, y diferente de los conceptos del entendimiento. Y así se le quita al concepto *mundus* el carácter antes atribuido de universitas (totalidad), y se reserva para una clase aun superior de ideas trascendentales, sobre las cuales el mismo concepto de mundo contiene una indicación, y que Kant llama el "ideal trascendental".

En este lugar hay que renunciar a una interpretación de este punto supremo de la metafísica especulativa de Kant.

Sólo una cosa requiere mención para poner de relieve, con mayor claridad aun, el carácter esencial del concepto de mundo, la finitud.

El concepto de mundo, como idea, es la representación de una totalidad incondicionada. No obstante, no representa lo absoluto y "auténticamente" incondicionado, en cuanto la totalidad pensada en él sigue referida a fenómenos, al objeto posible del conocimiento finito. El mundo como idea es, pues, trascendente, *sobrepasa*, los fenómenos, de modo tal que como totalidad de *ellos* está retroferido justamente a ellos. Trascendencia en el sentido kantiano de sobrepasar la experiencia tiene doble significado. Por una parte puede expresar: *dentro de* la experien-

cia lo dado *en ella* como tal, la multiplicidad de los fenómenos. Esto es válido para la representación "mundo". Pero trascendencia significa también: *avanzar desde* el fenómeno, como conocimiento finito en general, y representar la totalidad posible de todas las cosas como "objeto" del *intuitus originarius*. En esta trascendencia nace el ideal trascendental, frente al cual el mundo representa una limitación y se convierte en título del conocimiento *humano* finito en su totalidad. En cierto modo, el concepto de mundo está entre la "posibilidad de la experiencia" y el "ideal trascendental" y significa así, in nuce, la totalidad de la finitud de la esencia *humana*.

Desde aquí se vislumbra el segundo significado posible, específicamente existentivo (*existenziell*), que se añade en Kant al concepto de mundo, junto al significado "cosmológico".

"En el mundo, el objeto más importante al cual el hombre puede aplicar todos los progresos de la cultura, *es el hombre*, porque es su fin último propio. El conocerlo pues, según su especie, como ser terreno dotado de razón, merece ser llamado, sobre todo, *conocimiento del mundo*; aunque él solo constituya una parte de las criaturas terrestres". Conocimiento del hombre y, por cierto, precisamente en vista de "lo que él, como ser libre para obrar, hace de sí mismo o puede y debe hacer"; así pues, no se llama conocimiento del *mundo* al conocimiento del hombre desde un punto de vista "'fisiológico". Conocimiento del mundo es equivalente a antropología pragmática (ciencia del hombre). "Una antropología tal, considerada como

conocimiento del mundo..., no se llamará propiamente aun *pragmática* porque sostenga un conocimiento amplio de las cosas del mundo, por ejemplo animales, plantas y minerales de diversas regiones y climas, sino cuando contenga un conocimiento del hombre como "ciudadano del mundo".

El hecho de que mundo signifique justamente la existencia del hombre en comunidad histórica y no su advenimiento cósmico como especie viviente, queda más claro aun por los giros verbales que Kant aduce para aclaración de este concepto existentivo (*existenziell*) de mundo: "conocer mundo" y "tener mundo". Ambas expresiones mientan algo distinto, si bien ambas apuntan a la existencia del hombre, "mientras uno (el que conoce el mundo) sólo entiende el *juego* que ha contemplado, el otro ha *tomado parte en el juego*". Mundo es, en este caso, el título para el "juego" del Dasein cotidiano, para éste mismo.

Consecuentemente distingue Kant la "sagacidad mundana" (*Wettklugheit*) de la "sagacidad privada". "La primera es la habilidad de un hombre para tener influencia sobre otros, para utilizarlos para sus propósitos". Además, "Una historia se concibe pragmáticamente, cuando nos hace sagaces, es decir, cuando enseña al mundo, cómo podrá procurar su provecho mejor, o al menos tan bien como los antecesores".

Kant distingue este "conocimiento del mundo" en el sentido de "experiencia de la vida" y "comprensión de la existencia", del saber escolar". Al hilo de esta diferencia desarrolla el concepto de filosofía según el "concepto es-

colar" y según el "concepto de mundo". La filosofía, en sentido escolástico, sigue siendo asunto de los meros "artífices de la razón". Filosofía, según el "concepto de mundo" es el deseo del "maestro en el ideal" es decir, de aquel que apunta al "hombre divino en nosotros". "Concepto de mundo se llama aquel que concierne a lo que interesa necesariamente a cada cual".

Mundo es en todo esto, la caracterización del Dasein humano en el núcleo de su esencia. Este concepto de mundo corresponde perfectamente al concepto existentivo de San Agustín, sólo que se ha perdido el valor específicamente cristiano del Dasein "mundano", de los amatores mundi, y mundo significa, positivamente, los "copartícipes" en el juego de la vida.

Esta última significación *existentiva* del concepto de mundo, extraído de Kant, la atestigua la expresión, que sobreviene en épocas posteriores, *concepción del mundo*. Pero también fórmulas como "hombre de mundo", "mundo elegante", muestran un significado semejante del concepto de mundo. Tampoco en este caso "mundo" es un título regional que designa la comunidad de los hombres a diferencia de la totalidad de las cosas naturales, sino que mundo alude justamente a los hombres *en sus relaciones* al ente en su totalidad, es decir, que también pertenecen al "mundo elegante", por ejemplo, los hoteles y los studs.

Por eso es igualmente erróneo considerar la expresión mundo, como caracterización de la totalidad de las cosas naturales (concepto natural de mundo), o como título para la comunidad de los hombres (concepto personal de mun-

do). Más bien, lo metafísicamente esencial del significado, más o menos claramente destacado, de , mundus, mundo, reside en que apunta a la interpretación del Dasein humano *en su referencia al ente en totalidad*. Por razones que no se pueden exponer aquí, la formación del concepto de mundo choca en primer término con *el* significado, según el cual caracteriza el Cómo del ente en su totalidad, de tal modo que su referencia al Dasein sólo se comprende indeterminadamente. Mundo pertenece a una estructura relacional, que caracteriza al Dasein como tal, que llamamos ser-en-el-mundo. Esta aplicación del concepto de mundo- lo deberían mostrar las referencias históricas- es tan poco arbitraria, que justamente trata de elevar a la precisión y sutileza de un problema un fenómeno del Dasein ya conocido, pero no captado en forma ontológicamente unitaria.

El Dasein humano- ente que se encuentra *en medio* del ente, que se comporta *frente* al ente- existe de tal modo que siempre es patente el ente en total. La totalidad no tiene que estar propiamente concebida, su pertenencia al Dasein puede estar encubierta, la amplitud de ese todo es mudable. Se entiende la totalidad sin que el todo del ente patente se capte propiamente en sus conexiones específicas, sus regiones, y estratos e incluso sin que se lo investigue "exhaustivamente". El comprender esa totalidad, que es siempre anticipativo y abarcador, es sobrepasar el mundo. Hay que buscar una interpretación más concreta del fenómeno del mundo. Ésta se produce por la respuesta a las dos preguntas: 1. ¿Cuál es el carácter fundamental de

la totalidad caracterizada? 2. ¿En qué medida, esta característica del mundo posibilita una iluminación de la esencia de la referencia del Dasein al mundo, es decir, una clarificación de la posibilidad interna del ser-en-el-mundo (trascendencia)?

El mundo como totalidad no "es" ningún ente, sino aquello desde lo cual el Dasein *se da para indicar* ante cuáles entes, y cómo *se puede* comportar. El Dasein "se" da para indicar desde su"mundo, significa: en este ir-a-su-encuentro desde el mundo, se temporaliza el Dasein como *un mismo* (*Selbst*), es decir, como un ente que está abandonado a él *para ser*. En el ser de este ente *se trata de su poder ser*. El Dasein es tal que existe por sí (*umwillen seiner*). Pero si es el mundo, en ascenso hacia el cual se temporaliza ante todo la mismidad, entonces se atestigua como aquello por lo cual el Dasein existe. El mundo tiene el carácter fundamental del *por el cual...* y esto en el sentido originario de que anticipa la posibilidad para cada por ti, por él, por tanto, etc., que se determina fácticamente. Pero, aquello por lo cual existe el Dasein es él mismo. A la mismidad pertenece el mundo; éste está esencialmente referido al Dasein.

Antes de intentar preguntarnos por la esencia de esta referencia e interpretar así el ser-en-el-mundo desde el 'por el cual', como carácter primario del mundo, es preciso rechazar algunas inmediatas interpretaciones erróneas de lo dicho.

La proposición: el Dasein existe por sí, no contiene ninguna finalidad óntica-egoista para un ciego amor pro-

pio del hombre fáctico. Por eso, -no puede refutarse por mostrar que muchos hombres se sacrifican *por los otros* y que en general los hombres no sólo existen para sí, sino en comunidad. En la mencionada proposición no hay ni un aislamiento solipsístico del Dasein, ni una inflación egoísta del mismo. Más bien al contrario, da la condición de posibilidad para que el hombre "se" pueda comportar o en forma "egoísta" o "altruista". Sólo, porque el Dasein como tal está determinado por la mismidad, un yo-mismo puede comportarse frente a un tu-mismo. Mismidad es la suposición para la posibilidad de la yoidad (*Ichheit*) que siempre se abre sólo en el tu. Pero nunca la mismidad está relacionada al tu, sino que- puesto que posibilita todo esto- es neutral frente al ser-yo y al ser-tu y con más razón frente a la sexualidad. Todas las proposiciones esenciales de una analítica ontología del Dasein del hombre toman de antemano este ente en su neutralidad.

¿Cómo se determina la referencia del Dasein al mundo? Como éste es un ente y el mundo pertenece al Dasein, es evidente que esta referencia no puede pensarse como la relación entre el Dasein como un ente y el mundo como otro. Pero si no ¿no será incluido el mundo en el Dasein (sujeto) y definido como algo puramente "subjetivo"? Se trata, sin embargo, de obtener por la clarificación de la trascendencia, una posibilidad para la determinación de lo que quiere decir "sujeto" y "subjetivo". Al fin, el concepto de mundo debe concebirse de tal modo que el mundo sea, en verdad, subjetivo, pero justamente por eso, no cae como ente en la esfera interna de un sujeto "subjetivo". Pero

por la misma razón, tampoco es meramente objetivo, si esto significa: perteneciente a los objetos existentes.

El mundo en cuanto respectiva totalidad del 'por lo cual' de un Dasein, es llevado por este mismo ante él mismo. Este poner-ante-sí-mismo el mundo, es el proyecto originario de la posibilidad del Dasein, en tanto, en medio del ente, se ha de poder comportar respecto de él. Pero el proyecto de mundo, del mismo modo que no capta propiamente lo proyectado, es también siempre un supraproyecto (überwurf) del mundo proyectado sobre el ente. El supraproyecto previo, hace posible que se patentice el ente como tal. Este acontecer del supraproyecto proyectante, en el que se temporaliza el ser del Dasein, es el ser-en-el-mundo. "El Dasein trasciende" significa que en la esencia de su ser es lo que *configura el mundo*, y es "configurador" en el múltiple sentido de que deja acaecer el mundo, que con el mundo se dé un aspecto (imagen) originario, que no capta propiamente, si bien funciona como prototipo (*Vor-bild*) para todo ente revelado, al cual pertenece el respectivo Dasein.

El ente, como naturaleza en el sentido más amplio, no podría revelarse de ningún modo, si no encontrase ocasión de penetrar en un mundo. Por eso hablamos de posible y ocasional *ingreso en el mundo* del ente. Ingreso en el mundo no es un proceso del ente que penetra, sino algo que "acontece con" el ente. Y este acontecer es el existir del Dasein, que trasciende como existente. Sólo cuando en la totalidad del ente, el ente llega a ser "mas ente", en el modo de la temporalización del Dasein, es el día y la hora

del *ingreso al mundo*, del ente. Y sólo cuando acaece esta proto historia, la trascendencia, es decir, cuando el ente con carácter de ser-en-el-mundo irrumpe en el ente, existe la posibilidad de que el ente se revele.

Ya la anterior clarificación de la trascendencia, si es que únicamente en ella puede salir a luz el ente como ente, permite ver que ella constituye una *región eminente* para la configuración de todas las preguntas que conciernen al ente como tal, es decir, en su ser. Pero antes de analizar el problema principal del fundamento en la región de la trascendencia y afinar así el problema de la trascendencia en un determinado respecto, hay que familiarizarse más con la trascendencia del Dasein por medio de una renovada apelación histórica.

La trascendencia está propiamente expresada en Platón, επεκεινα τηζ ουσιαζ . Pero ¿se puede interpretar el αγαθον como la trascendencia del Dasein? Una mirada fugaz al contexto dentro del cual Platón expone la pregunta por el αγαθον, destruye esa idea. El problema del αγαθον sólo es la culminación de la pregunta central y concreta acerca de la posibilidad orientadora fundamental de la *existencia del Dasein* en la Polis. Por más que la tarea de una proyección ontológica del Dasein sobre su constitución metafísica fundamental no esté expresamente planteada, ni siquiera conformada, sin embargo, la triple caracterización del αγαθον desarrollada en permanente correspondencia con el "sol", empuja a la pregunta por la posibilidad de la verdad, el comprender, y el ser- es decir,

en la síntesis de los fenómenos- a la pregunta por el fundamento unitivo originario de la posibilidad de la verdad de comprender el ser. Pero este comprender- en cuanto proyectar que des-encubre el ser- es la acción primigenia de la existencia humana, en la cual debe arraigar todo existir en medio del ente. El αγαθον es aquella εΕιζ (potencia) que domina la posibilidad de la verdad, del comprender y hasta del ser, y a la vez, de los tres en unidad.

No es casual que el αγαθον sea indeterminado en su contenido, de tal modo que todas las definiciones e interpretaciones fracasan en este respecto. Las definiciones racionalistas erran del mismo modo que la fuga irracional hacia el "misterio". La clarificación del αγαθον debe mantenerse, en correspondencia con la indicación que da el mismo Platón, en la tarea de la interpretación esencial de la conexión entre verdad, comprender y ser. El volver a preguntar por la posibilidad interna de esta conexión se ve "forzado" a realizar en forma explícita el sobrepasar, que acontece necesariamente en todo Dasein como tal, pero casi siempre ocultamente. La esencia del αγαθον reside en el dominio de sí mismo como ουεγεκα *en cuanto por lo cua*l... es la fuente de la posibilidad como tal. Y puesto que ya lo posible está más alto que lo efectivo, por eso es η του αγαθου εΕιζ la fuente esencial de posibilidad, μειζονωζ τιμητεον.

Por cierto que ahora se vuelve problemática la referencia del 'por lo cual', al Dasein. Pero este problema no sale a luz. Más bien, según las doctrinas que se han vuelto

tradicionales, las ideas permanecen en un υπερουρανιοζ τοποζ; se trata únicamente de asegurarlos como lo más objetivo del objeto, como el ente en el ente, sin que se muestre así el 'por lo cual' como carácter primario del mundo y tenga repercusión el contenido originario de la επεκεινα como trascendencia del Dasein. A la inversa, surge más tarde en Platón, la tendencia ya prefigurada en el "diálogo anamnésico del alma consigo misma", a concebir las ideas como innatas al "sujeto". Ambos intentos denuncian que el mundo está tanto ante el Dasein (más allá), como también se configura al mismo tiempo en el Dasein. La historia del problema de las ideas muestra cómo la trascendencia pugna siempre por salir a luz, pero al mismo tiempo vacila entre dos polos de interpretación posible, insuficientemente fundamentados y determinados. Se considera que las ideas son más objetivas que los objetos y al mismo tiempo más subjetivas que el sujeto. Así como en el lugar del fenómeno del mundo, no reconocido, aparece una región eminente del ente permanente, se interpretará también la *referencia* al mundo, en el sentido de un determinado comportamiento respecto de este ente, como , intuitus, como un percibir (*Vernehmen*) no ya mediatizado, como "razón". El "ideal trascendental" marcha junto con el intuitus originarius.

Esta rápida evocación de la historia aun oculta del problema originario se la trascendencia, debe hacer ver que la trascendencia no puede des-encubrirse ni captarse por una fuga a lo objetivo, sino únicamente por una inter-

pretación ontológica de la subjetividad del sujeto, que debe renovarse constantemente, y que se opone al "subjetivismo" del mismo modo que debe rehusar una sujeción al "objetivismo".

III. DE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO

La exposición del "principio de razón" remitió el problema del fundamento al ámbito de la trascendencia. Esta se determinó por la vía de un análisis del concepto de mundo como el ser-en-el-mundo del Dasein. Ahora se trata de clarificar, partir de la trascendencia del Dasein, la esencia del fundamento.

¿En qué medida yace en la trascendencia la posibilidad intrínseca para algo así como fundamento en general? El mundo se da al Dasein como la respectiva totalidad de su "por lo cual", es decir, "por lo cual" de un ente que es igualmente originario: el ser junto a... lo presente fáctico; el ser-con... el Dasein de otro, y el ser para... sí mismo. De este modo el Dasein sólo puede ser para él como él mismo; si "se"sobrepasa en el "por lo cual. Este sobrepasar con carácter de "por lo cual", acontece sólo en una "voluntad" (*Willen*) que, como tal, se proyecta sobre las posibilidades de sí misma. Esta voluntad que por sí proyecta más allá y de ese modo proyecta antes esencialmente al Dasein no puede ser por eso un querer determinado, un "acto de voluntad", a diferencia de otros comportamientos (por ejemplo representar, juzgar, alegrarse). Todos los

comportamientos están enraizados en la trascendencia. Pero aquella "voluntad" debe "configurar" el mismo "por lo cual", como sobrepasar y en el sobrepasar. Pero, lo que según la esencia, ante-proyecta proyectando algo así como el "por lo cual" en general y no lo produce como realización ocasional, es lo que llamamos *libertad*. El sobrepasar hacia el mundo es la libertad misma. Según esto, la trascendencia no choca con el "por lo cual" como con algo así como un valor y fin presente por sí, sino que la libertad- *y por cierto en cuanto libertad*- se contrapone el "por lo cual". En este trascendente contraponerse del "por lo cual", acaece el Dasein en el, hombre, de modo que en la esencia de su existencia se obliga a sí, es decir, puede ser un libre Mismo. Aquí se desencubre la libertad, al mismo tiempo, como posibilitación de la sujeción y la obligación en general. *Sólo la libertad puede hacer que impere y mundee un mundo para el Dasein*. El mundo nunca, *es*, sino que *mundea*.

Al fin, en esta interpretación de la libertad, obtenida a partir de la trascendencia, hay una caracterización más originaria de su esencia frente a la determinación de la misma como espontaneidad, es decir, como una especie de causalidad. El comenzar-desde-sí sólo da la característica negativa de la libertad, el hecho de que si se retrocede no se halla ninguna causa determinante. Pero esta caracterización pasa por alto ante todo el hecho de que habla ontológicamente, sin diferenciar entre "comenzar" y "acontecer", sin que se caracterice el ser causa, explícitamente, desde el específico modo, de ser de tal ente, del Dasein. Si, por

tanto, la espontaneidad (comenzar-desde-sí) -pudiese servir como característica esencial del "sujeto", entonces se requieren dos cosas: 1. La mismidad debe explicarse ontológicamente para una posible formulación adecuada del "por sí mismo"; 2. La misma aclaración de la mismidad debe proporcionar el modelo del carácter de acontecer de un mismo, para poder determinar el modo de movimiento del "comenzar". La mismidad del mismo, que fundamenta ya toda espontaneidad, yace en la trascendencia. La libertad es el dejar imperar al mundo, que proyecta y proyecta más allá. Sólo porque ésta constituye la trascendencia, puede manifestarse, en el Dasein existente como un modo eminente de causalidad. La interpretación de la libertad como "causalidad" se mueve ya, ante todo, en una determinada comprensión del fundamento. Sin embargo, la libertad como trascendencia no es sólo una especie propia de fundamento, sino *el origen del fundamento en general*. *Libertad es libertad para el fundamento*.

A la relación originaria de la libertad con el fundamento, la llamamos el fundar (*Gründen*). Fundando da libertad y toma fundamento. Este fundar enraizado en la trascendencia, está disperso en una pluralidad de modos. Hay tres: 1. el fundar como erigir (*stiften*); 2. El fundar como tomar apoyo (*Boden-neh-men*); 3. el fundar como fundamentar (*begrün-den*). Si estos modos del fundamentar pertenecen a la trascendencia, entonces los títulos "erigir", "tomar apoyo", no pueden tener evidentemente un significado óntico vulgar, sino que deben tener uno *tras-*

cendental. ¿En qué medida el trascender del Dasein es un fundamentar según los modos nombrados?

Con toda intención se mencionó como el "primero entre los modos, el "erigir". No como si los restantes procedieran de él. Tampoco es el fundar conocido inmediatamente, ni aun el reconocido en primer término. Sin embargo, le corresponde una preeminencia que se muestra ya por el hecho de que la precedente clarificación de la trascendencia no pudo evitarlo. Este "primer" fundar no es más que *el proyecto del "por lo cual"*. Si este libre dejar regir el mundo, se determinó como trascendencia, pero también los otros modos del fundamentar pertenecen necesariamente al proyecto de mundo en cuanto fundar, entonces resulta que ni la trascendencia, ni la libertad, han sido llevadas a su plena determinación. Por cierto, en el proyecto de mundo del Dasein, reside el que retorne al ente en y por el sobrepasar. El 'por lo cual', proyectado en el ante-proyectar, remite a la totalidad del ente desencubrible en este horizonte de mundo. A este pertenecen siempre, en cualquier nivel de decantación y cualquier grado de explicitación: el ente como Dasein y el ente no conforme al Dasein. Pero, en el proyecto de mundo, no es aun patente este ente en él mismo. incluso debería permanecer oculto, si el Dasein que proyecta no estuviese ya, como proyectante, *en medio* de aquel ente. Pero este "en medio de" no quiere decir ni advenir entre otros entes, ni tampoco dirigirse propiamente a este ente, comportándose frente a él. Este ser en medio de... pertenece más bien a la trascendencia. Lo que sobrepasa, y así, se eleva, debe *en-*

contrarse como tal en el ente. El Dasein, como lo que se encuentra, es conquistado por el ente, de tal modo que, perteneciente al ente, está anímicamente templado por él. *Trascendencia significa proyecto de mundo, de tal modo que lo proyectador del ente, que lo sobrepasa, ya está, en temple de ánimo, perdominado*. Con esa conquista del ente, que pertenece a la trascendencia, el Dasein ha tomado apoyo en el ente, ha obtenido fundamento. Este "segundo" fundar no nace después del primero, sino que es "simultáneo" con él. Con esto no se dice que estén presentes en el mismo ahora, sino que, proyecto del mundo y conquista por el ente, como modos del fundar, pertenecen respectivamente a *una* temporalidad (*Zeitlichkeit*), en tanto constituyen su temporalización (*Zeitigung*). Pero así como "en" el tiempo precede el futuro, pero sólo se temporaliza en tanto se temporaliza el tiempo, es decir, también el pasado y el presente en la específica unidad-tiempo, así también los modos del fundamentar que nacen de la trascendencia muestran esta misma conexión. Pero esta correspondencia subsiste porque la trascendencia enraiza en la esencia del tiempo, es decir en su constitución ekstatico-horizontal.

El Dasein, como ente, no podría estar anímicamente templado por el ente y en consecuencia, por ejemplo, abrazado por él, arrebatado y sacudido por él (carecería para eso en general, de espacio), si junto con esta conquista del ente, no aconteciera una irrupción de mundo, aunque sólo fuese un mundo auroral. El mundo desencubierto podría ser conceptualmene poco e incluso nada

transparente, podría ser interpretado como un ente entre otros; podría faltar un saber explícito del trascender del Dasein; la libertad del Dasein, que trae consigo el proyecto de mundo, podría estar apenas despierta- sin embargo el Dasein es conquistado por el ente tan sólo en cuanto ser-en-el-mundo. El Dasein funda (erige) un mundo como fundándose en medio del ente. En el fundamentar que erige, en cuanto proyecto de las *posibilidades de sí mismo*, reside el que el Dasein en cada caso esté *por encima de sí*. El proyecto de las posibilidades es, según su esencia, siempre más rico que la propiedad que yace en el que proyecta. Pero esto es propio al Dasein, porque en cuanto proyecta se encuentra en medio del ente. Con eso se sustraen al Dasein otras posibilidades ya determinadas- y en verdad, únicamente por su propia facticidad. Pero justamente este sustraer- incluido en la conquista del ente-ciertas posibilidades de su poder-ser-en-el-mundo, pone *frente* al Dasein, como su mundo, las posibilidades "efectivamente" captables del proyecto de mundo. Este sustraer proporciona a la imposición del anteproyecto permanentemente proyectado, la fuerza de su imperar en el ámbito de la existencia del Dasein. *La trascendencia es a la vez, en correspondencia con los dos modos del fundar, lo que excede y lo que sustrae*. El hecho de que el proyecto de mundo, que respectivamente excede, sólo por el sustraer adquiera poder y posesión, es al mismo tiempo un documento trascendental de la *finitud* de la libertad del Dasein. ¿Y no se manifiesta en esto la esencia finita de la libertad en general?

Para la interpretación del múltiple fundar de la libertad, es esencial, en primer término, ver la unidad, que sale recíprocamente a luz en este ejercicio trascendental de excedencia y sustracción, unidad de los modos del fundamentar hasta ahora tratados.

Pero el Dasein es un ente que, no sólo se encuentra en medio del ente, sino que también se comporta frente al ente y de ese modo también frente a él mismo. Este comportarse frente al ente es equiparado, en primer lugar y casi siempre, a la trascendencia. Si bien esto es un desconocimiento de la esencia de la trascendencia, sin embargo, la posibilidad trascendental del comportamiento intencional debe convertirse en *problema*. E incluso si la intencionalidad es un constitutivo característico de la existencia del Dasein, entonces no se la puede pasar por alto en una clasificación de la trascendencia.

El *proyecto de mundo* posibilita, por cierto- cosa que no puede mostrarse aquí- una previa comprensión del ser del ente, pero él mismo no es una referencia del Dasein al ente. Una vez más, la conquista que hace que el Dasein se encuentre en medio del ente templado anímicamente por él (y en verdad no sin des-encubrimiento del mundo), no es un comportarse frente al ente. Pero *ambos* son- en su caracterizada unidad- la posibilitación trascendental de la intencionalidad, de modo que ellos temporalizan, como modos del fundar, un tercero: *el fundar como fundamentar*. En éste, la trascendencia del Dasein recoge la posibilitación de hacer revelable el ente en sí mismo, la posibilidad de la verdad óntica.

Fundamentar (Begrúnden) no debe tomarse en el sentido, estrecho y derivado, de demostrar proposiciones óntico-teoréticas, sino en un significado principalmente originario. Según eso, fundamentar quiere decir tanto como *posibilitación de la pregunta por el ‘por qué,* en general. Hacer visible el carácter propio originariamente fundamentador del fundamentar, significa, según esto, esclarecer el origen trascendental del porqué como tal. ¡No se buscan pues, algo así como las causas de que en el Dasein irrumpa fácticamente la pregunta del por qué, sino que se pregunta por la posibilidad trascendental del por qué en general. Por eso, hay que interrogar a la trascendencia misma, en la medida en que ella está determinada por los dos modos hasta ahora tratados del fundar. El fundar que erige, anticipa, como proyecto de mundo, posibilidades de la existencia. Existir siempre quiere decir: comportarse en medio del ente, encontrándose con el ente- con el que no es como el Dasein, consigo mismo, y con su semejante- de modo tal que en este comportar, que tiene carácter de encontrarse, se trata de poder-ser del mismo Dasein. En el proyecto del mundo está dada una excedencia de lo posible, en vista de lo cual y en el imperar del ente (efectivo) que se agolpa en el encontrarse, surge el porqué.

Pero puesto que los dos modos de fundar, citados en primer término, se copertenecen en la trascendencia, el surgimiento del por qué es trascendentalmente necesario. Con su origen se pluraliza el porqué. Las formas principales son: ¿por qué así y no de otra manera? ¿Por qué esto

y no aquello? *¿Por qué en general algo y no nada*? En este por qué enunciado en cualquiera de los modos, reside ya una precomprensión pre-conceptual de la quididad (*VVas-sein*) de la modalidad (*Wie-sein*) y del ser (nada) en general. Sólo esta comprensión del ser posibilita el porqué. Esto quiere decir que ya contiene la respuesta primigenia, primera y última, para todo preguntar. La comprensión del ser da en cuanto *respuesta* que antecede toda otra, la fundamentación (*Begründung*) primera y última. En ella se fundamenta la trascendencia como tal. Puesto que allí se desencubre el ser y la estructura del ser, el fundamentar trascendente se llama *verdad ontológica*.

Este fundamentar está "en el fondo" de todo comportamiento hacia el ente, de modo que sólo en la claridad de la comprensión del ser puede revelarse el ente en sí mismo (es decir, en cuanto el ente que es y cómo es). Pero puesto que todo revelarse del ente (verdad óntica) está desde el comienzo trascendentalmente perdominado por el fundamentar ya caracterizado, por eso todo abrir y desencubrir ónticos deben ser, a su modo, fundamentadores, es decir, *legitimarse*. En la legitimación se lleva a cabo la aducción (*Anfuhrung*) del ente exigida por la quididad y la modalidad del respectivo ente y el correspondiente modo de descubrimiento (verdad), que se manifiesta entonces, por ejemplo, como "causa" o como "motivo" respecto de una conexión ya patente del ente. Puesto que la trascendencia del Dasein, en cuanto proyecta y posee el modo del encontrarse, fundamenta, configurándola, la comprensión del ser, y puesto que este fundar es igualmente originario en la

unidad de la trascendencia con los dos nombrados en primer término, es decir, nace de la libertad finita del Dasein, por eso el Dasein en sus legitimaciones y justificaciones fácticas puede prescindir de los fundamentos, rehusar a su pretensión, trastocarlos y ocultarlos. Por este origen del fundamentar, y por tanto también de la legitimación, queda en cada caso, en el Dasein; confiada a la libertad, hasta qué punto se llevará la legitimación, y si se le entiende como auténtico fundamentar, es decir, desencubrimiento de su posibilidad trascendental. Aun cuando en la trascendencia se desencubre siempre el ser, no se requiere para ello una captación ontológico-conceptual. Así, la trascendencia en general, puede permanecer oculta como tal, y conocerse sólo en una interpretación "indirecta". Pero también está desencubierta porque deja irrumpir justamente el ente en la estructura fundamental del ser-en-el-mundo, donde se manifiesta el auto desencubrimiento de la trascendencia. Pero la trascendencia se desencubre propiamente como origen del fundar cuando se hace surgir a éste en su triplicidad. Por consiguiente, fundamento quiere decir: *posibilidad, base, legitimación*. El fundar de la trascendencia, triplemente distribuido, produce, uniendo originariamente, el todo, en el cual ha de poder existir, en cada caso, un Dasein. Libertad es, en este triple modo, libertad para el fundar. El acontecer de la trascendencia como fundar, es el formarse el espacio de irrupción para el respectivo *mantenerse* fáctico del Dasein fáctico, en medio del ente en su totalidad. Por consiguiente, ¿limitamos a tres las tradicionales cuatro causas, o los tres modos del

fundar equivalen a las tres modificaciones del πρωτν de Aristóteles? La comparación no se puede plantear tan superficialmente; pues lo peculiar de la primera exposición de las "cuatro causas" es que no se distingue en principio entre los fundamentos trascendentales y las causas específicamente ónticas. Aquellos sólo son lo "más general" respecto de éstas. La originariedad de los fundamentos trascendentales y su carácter específicamente *fundamental*, quedan ocultos bajo las características formales de los principios "primeros" y "supremos". Por eso les falta también la unidad. Ésta sólo puede existir en la simultánea originariedad del origen trascendental del triple fundar. La esencia "del" fundamento no se puede buscar, menos aun halar por el hecho de que se pregunte por un género universal, que habría de obtenerse por el camino de una "abstracción". *La esencia del fundamento es la triple diversificación del fundar que surge trascendentalmente en: proyecto de mundo, conquista del ente y fundamentación ontológica del ente*.

Y únicamente por esto, la pregunta por la esencia del fundamento se muestra enlazada con la tarea de una clarificación de la esencia de ser y verdad.

¿Pero no se podrá preguntar todavía por qué estos tres elementos de la trascendencia, que se copertenecen, pueden designarse con el mismo título de "fundar"? ¿Existe en esto sólo una conjunción de juegos de palabras artificialmente forzada? ¿O los tres modos del fundar son sin embargo idénticos en un respecto- por más que éste sea en

cada caso distinto? De hecho, hay que afirmar esta pregunta. Pero la aclaración del significado respecto del cual se corresponden unitariamente, aunque en forma dispersa, los tres modos inseparables del fundamentar, no se puede llevar adelante en el "plano" de la actual consideración. Indicativamente, basta la advertencia de que erigir, tomar apoyo y legitimar *nacen*, cada uno a su modo, del *cuidado por la persistencia y la duración*, que sólo es posible, a su vez, como temporalidad.

Si nos apartamos, a sabiendas, de esta región de problemas y miramos más bien hacia el punto de partida de la investigación, debe explicarse ahora brevemente si se ha ganado algo, y qué se ha ganado, por medio de la buscada aclaración de la "esencia" del fundamento, respecto al problema del "principio de razón". El principio dice: todo ente tiene su razón. Por lo anterior se aclara, al pronto, porque esto es así. Puesto que el ser como previamente comprendido, fundamenta originariamente ab initio todo ente como ente, anuncia a su modo "razones", sea que éstas se capten con propiedad y se determinen adecuadamente o no. Puesto que el "fundamento" es un carácter esencial trascendental del ser en general, por eso el principio de razón, vale para el ente. Pero el fundamento pertenece a la esencia del ser, porque hay ser (no ente) sólo en la trascendencia, en cuanto fundar que proyecta un mundo con carácter de encontrarse.

Ha quedado, claro, luego, respecto del principio de razón, que el "Jugar de nacimiento" de este principio no reside ni en la esencia del enunciado, ni en la verdad

enunciativa, sino en la verdad ontológica, es decir, en la trascendencia misma. *La libertad es el origen del principio de razón*, pues en ella, en la unidad de lo que excede y lo que sustrae, se funda el fundamento que se configura como verdad ontológica.

Si partimos de este origen, comprenderemos el principio, no sólo en su posibilidad interna sino que aprenderemos a ver lo notable y hasta ahora oscurecido de sus formulaciones, que está reprimido en la fórmula corriente, justamente en Leibniz, se encuentran formulaciones del principio que expresan un momento de su contenido aparentemente irrelevante. En esquemático compendio dicen: …ratio est cur hoc potius existit quam aliud; ratio est cur sic potius quam aliter; ratio est cur aliquid potius existit quam nihil. El "cur" se exterioriza como "cur potius quam". El primer problema no es tampoco en este caso por qué caminos y con qué medios se decidirán estas cuestiones que se plantean fácticamente en los comportamientos ónticos. Lo que requiere aclaración es más bien: en qué consiste el que se haga posible asociar en general, el "potius quam", al "cur".

Toda legitimación ha de moverse en un círculo de lo posible, puesto que ella, como comportamiento intencional frente al ente, ya es tributaria respecto de su posibilidad, de una fundamentación (ontológica) expresa o tácita. Esta anticipa siempre necesariamente, por su esencia, *ámbitos* de oscilación de lo posible- donde se modifica el carácter de posibilidad conforme a la constitución del ser del ente que hay que desencubrir- porque el ser (constitución del

ser) fundamenta esto como obligación trascendental para el Dasein en cuya *libertad* está enraizado. El reflejo de este origen de la esencia del fundamento en el fundar de la libertad finita, se muestra en el "potius quam" de la fórmula del principio de razón. Pero una vez más, urge la aclaración de las conexiones concretas trascendentales entre "fundamento" y "antes que" para iluminar la idea de ser en general (quiddidad, modalidad, algo, nada, nihilidad).

De cuerdo con su forma y papel tradicionales, el principio de razón ha quedado adherido a la exteriorización que lleva consigo necesariamente una primera clasificación de todo lo "principal". Pues definir esta proposición como un "principio" y ponerla junto al principio de identidad y de contradicción o incluso derivarla de éste, no conduce a su origen sino que equivale a cortar todo preguntar posterior. Además, hay que considerar que los principios de identidad y de contradicción no sólo son también trascendentales, sino que remiten a algo más originario que no tiene carácter proposicional, y pertenece más bien al acontecer de la trascendencia como tal (temporalidad).

Y así pues, el principio de razón arrastra su no-esencia con la esencia del fundamento y reprime por la forma sancionada del principio, una problemática que lo debilita a él mismo. Pero esta no-esencia, no es imputable a la supuesta "superficialidad" de algunos filósofos, y por eso, no puede ser superada por un "ir más lejos", supuestamente más radical. El fundamento tiene su no-esencia porque surge de la libertad finita. Esta misma no puede eludir a lo que

así surge. El fundamento que surge trascendiendo se vuelve a la libertad misma y ésta, *en cuanto origen*, llega a ser "fundamento". *La libertad es el fundamento del fundamento*. Esto, no por cierta en el sentido de una "iteración" formal infinita. Que la libertad sea fundamento no tiene- aunque siempre se está a punto de pensarlo- el carácter de *uno* de los modos del fundar, sino que se determina como la unidad fundante de la diversificación trascendental del fundar. En cuanto tal fundamento, la libertad es el abismo (*Ab-grund*) del Dasein. No porque el comportamiento libre individual sea infundado, sino que la libertad, en su esencia como trascendencia, coloca el Dasein, como poder-ser, ante posibilidades que se entreabren a su elección finita, es decir, en su destino.

Pero el Dasein, al sobrepasar el ente proyectando el mundo, debe sobrepasarse a sí mismo para poder comprenderse, desde esta elevación, como abismo. Y a su vez, esta abismalidad del Dasein no es nada que se pueda abrir a una dialéctica o a un análisis psicológico. La abertura del abismo en la trascendencia fundante, es más bien el protomovimiento que la libertad lleva a cabo con nosotros mismos y con ellos nos "da a entender", es decir, anticipa como contenido múndico originario, que cuanto más originariamente fundado está éste, tanto más sencillamente toca en la acción el corazón del Dasein, su mismidad. La no-esencia del fundamento, por tanto, sólo será "superada" en el existir fáctico, pero nunca desaparecerá.

Pero si la trascendencia, en el sentido de libertad para el fundamento, se comprende en primero y último término,

como abismo, entonces se ahonda también la esencia de aquello que se llamó conquista del Dasein en y por el ente. El Dasein-aunque se encuentre en medio del ente y esté anímicamente templado por él- está arrojado, como libre poder-ser, entre el ente. El hecho de que según su posibilidad sea un sí mismo, y esto correspondiendo en cada caso, fácticamente, a su libertad, el hecho de que la trascendencia se temporalice como acontecimiento originario, no está en poder de esa misma libertad. Pero esta impotencia (estar arrojado) no es sólo el resultado de la penetración del ente en el Dasein, sino que determina su ser como tal. Por eso, todo proyecto de mundo está *arrojado*. La clarificación de *la esencia de la finitud* del Dasein a partir de la constitución de su ser, debe preceder a toda posición "evidente" de la naturaleza finita del hombre, a toda descripción de las propiedades que se siguen de la finitud, también, por último, a toda "definición" apresurada de la procedencia óntica de las mismas.

La esencia de la finitud del Dasein se desencubre en la trascendencia como libertad para el fundamento.

Y así el hombre, como trascendencia existente ascendiendo en posibilidades, es un ser de lejanía. Sólo por la lejanía originaria, que él configura en su trascendencia hacia todo ente, crece en él la verdadera proximidad a las cosas. Y sólo el poder-oír en la lejanía, temporaliza al Dasein en cuanto mismo, para despertar a la respuesta del Dasein-con (*Mitdasein*) en el ser-con (*Mit-sein*), con el cual puede sacrificar la yoidad para ganarse como auténtico mismo.

DE LA ESENCIA DE LA VERDAD (1943)

1. El concepto corriente de la verdad. 2. La posibilidad intrínseca de la coincidencia. 3. El fundamento de la posibilitación de una conformidad. 4. La esencia de la libertad. 5. La esencia. 6. La no-verdad como ocultación. 7- La no-verdad como error. 8. La pregunta por la verdad y la filosofía. 9. Nota.

Se trata de la esencia de la verdad. La pregunta por la esencia de la verdad no se preocupa de si la verdad es en cada caso una verdad de la experiencia práctica de la vida o de un cálculo económico, la verdad de una reflexión técnica o de la perspicacia política, en particular, una verdad de la investigación científica o de una creación artística, o aun la verdad de una meditación pensante o de una fe en un culto. La pregunta esencial aparta la vista de todo eso y mira hacia lo único que caracteriza toda "verdad" en general en cuanto verdad.

¿Pero, con la pregunta por la esencia, no nos extraviamos en el vacío de lo general, que deja sin aliento a todo pensar? ¿El extravío de ese preguntar no pone en claro lo inconsistente (*Bodenlos*) de toda filosofía? Un pensamiento radical vuelto hacia lo real (*Wirklich*) debe insistir en establecer, en primer término y sin rodeos, la verdad real, que nos da hoy medida y base contra la confu-

sión de las opiniones y los cálculos. ¿Frente a la indigencia real qué importa la pregunta "abstracta" por la esencia de la verdad, que prescinde de todo lo real? ¿La pregunta esencial no es lo más inesencial y lo menos comprometedor que se puede preguntar en general?

Nadie eludirá la evidente certeza de estas objeciones. Nadie puede menospreciar superficialmente la apremiante gravedad de estas objeciones. ¿Pero quién se expresa en estas objeciones? El "sano" entendimiento humano. Insiste en la exigencia de la utilidad aprensible y se encoleriza contra el saber acerca de la esencia del ente, saber esencial que se llama desde hace mucho "filosofía". El entendimiento humano común tiene su propia necesidad; afirma su derecho con la única arma que le corresponde. Ésta es la apelación a la "evidencia" de sus pretensiones y objeciones. La filosofía no puede refutar nunca el entendimiento común, porque éste es sordo a su lenguaje. Ni siquiera debe querer refutarlo, porque el entendimiento común es ciego para lo que ella pone ante la mirada esencial.

Además, nosotros mismos permanecemos en la inteligibilidad del entendimiento común, en cuanto nos creemos seguros en aquellas "verdades" de la experiencia de la vida y de la acción, de la investigación, la creación y la fe. Nosotros mismos tomamos parte en esa sublevación de lo "evidente" contra toda exigencia de lo digno de ser puesto en cuestión (*Fragwurdig*).

Por eso, cuando hay que preguntar por la verdad se reclama la respuesta a la pregunta: ¿dónde estamos hoy?

Se quiere saber qué nos pasa hoy. Se clama por la meta que ha de fijarse al hombre en y para su historia. Se quiere la "verdad" real. Por consiguiente, ¡la verdad!

Al clamar por la "verdad" real ya se sabrá pues lo que significa la verdad en general. ¿O es que esto se sabe sólo "sensitivamente" y "en general"? ¿Pero este "saber" aproximativo y esta indiferencia no son, al contrario, más indigentes que el simple no conocer la esencia de la verdad?

1. EL CONCEPTO CORRIENTE DE VERDAD

¿Qué se entiende habitualmente por "verdad"? Esta palabra "verdad", elevada y al mismo tiempo desgastada y casi hueca, alude a aquello que hace verdadero lo verdadero. ¿Qué es algo verdadero? Decimos por ej.: "es una verdadera alegría colaborar en el éxito de esta tarea". Pensamos; es una alegría pura, real (*wirklich*). Lo verdadero es lo real. De acuerdo con esto hablamos de oro verdadero a diferencia del falso. El oro falso no es realmente lo que parece. Es sólo una "apariencia" y por tanto irreal (*unwirklich*). Lo irreal es tenido como lo contrario de lo real. Pero el oro aparente es también algo real. Por este motivo diremos más claramente que el oro real es el oro auténtico. "Real" es uno y otro, el oro auténtico no menos que el circulante inauténtico. Lo verdadero del oro auténtico no puede quedar garantizado ya por su realidad. Retorna la pregunta: ¿qué significa aquí auténtico y verdadero? Auténtico oro es aquel real, cuya realidad

coincide con aquello que siempre y de antemano mentamos "propiamente" con oro. A la inversa decimos cuando sospechamos que un oro es falso: "Aquí algo no concuerda". Al contrario, de lo que es "como corresponde", decimos que concuerda. La cosa concuerda.

Sin embargo, no sólo a una alegría real, al oro auténtico y a todo ente de esa especie, los llamamos verdaderos, sino que llamamos verdadero o falso, también y ante todo, a nuestros enunciados sobre el ente, que puede ser, él mismo, según su especie, auténtico o inauténtico, y en su realidad así o de otra manera. Un enunciado es verdadero cuando lo que mienta y dice coincide con la cosa sobre la que enuncia. También en este caso decimos: concuerda. Pero ahora no concuerda la cosa, sino la proposición. Lo verdadero, sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, la concordante (*Stimmende*). Ser verdadera y verdad significan concordar y, por cierto, de un doble modo: por un lado la concordancia (*Einstimmigkeit*) de una cosa con lo que se presume acerca de ella y por otro la coincidencia (*übereins timmung*) de lo mentado en el enunciado con la cosa.

Este doble carácter del concordar pone de manifiesto la tradicional delimitación de la verdad: veritas *est adaequatio rei et intellectus*. Esto puede significar: verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento. Pero también puede decir: verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa. Por cierto, la citada delimitación esencial se suele expresar casi siempre en la fórmula: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Sin embargo, la verdad comprendida

así, la verdad de la proposición, sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa (*Sachwahrheit*), de la *adaequatio rei ad intellectum*. Ambos conceptos de la esencia de la *veritas* mientan siempre un atenerse a... y piensan de ese modo la verdad como conformidad (*Richtigkeit*).

Sin embargo, una no es la mera conversión de la otra. Más bien, *intellectus* y *res* se piensan en cada caso diferentemente. Para reconocer esto debemos referir la fórmula corriente del concepto común de verdad a su origen inmediato (medieval). La veritas como *adaequatio rei ad intellectum* no alude todavía al pensamiento trascendental de Kant, muy posterior, que fue posible sólo sobre el fundamento de la subjetividad de la esencia humana, según el cual “los objetos se ordenan de acuerdo a nuestro pensamiento”, sino que alude a la fe teológica cristiana según la cual las cosas en su *quid sit* y su *an sit* sólo son en cuanto que, como creadas (*ens creatum*), corresponden a la idea previa pensada en el *intellectus divinus*, es decir, en el espíritu de Dios, y de ese modo son ordenadas a la idea adecuadas y en ese sentido “verdaderas”. El *intellectus humanus* es también un *ens creatum*. Como facultad conferida por Dios al hombre, debe satisfacer su idea. Pero el entendimiento es ordenado a la idea sólo en el caso que cumpla en sus proposiciones la adecuación de lo pensado a la cosa, que por su parte debe ser conforme a la idea. La posibilidad de la verdad del conocimiento humano, si todo ente es “creado”, se fundamenta en que la cosa y la proposición están ordenadas a la idea en igual forma y, por eso,

surgidas de la unidad del plan divino de creación, se ajustan una a otra. La *veritas* como *adaequatio rei* (*creandae*) *ad intellectum* (*divinum*) da la garantía para la *veritas* como *adaequatio intellectus* (*humani*) *ad rem* (creatam). *Veritas* mienta, en esencia, siempre la *convenientia*, el convenir de los entes entre sí como una criatura con el creador, un concordar según la determinación del orden de la creación. Pero este orden, separado de la idea de creación, también puede representarse, en general e indeterminadamente, como orden del mundo. En lugar del orden de la creación pensado teológicamente avanza la planificación de todos los objetos por la razón universal, que se da a sí misma la ley y por eso reclama también la inmediata inteligibilidad de su manera de proceder (aquello que se tiene por "lógico"). El hecho de que la esencia de la verdad proposicional consista en la conformidad del enunciado no requiere ya una fundamentación especial. Aun cuando se hacen esfuerzos para explicar, con notable infructuosidad, cómo debe establecerse esa conformidad, ya está ella presupuesta como la esencia de la verdad. Así, la verdad de la cosa (*Sachwarheit*). significa siempre la concordancia de la cosa fáctica (*vorhanden*) con su concepto esencial "racional". Nace entonces la apariencia de que esta determinación de la esencia de la verdad sería independiente de la interpretación de la esencia del ser de todo ente, que incluye siempre una interpretación correspondiente de la esencia del hombre como soporte y realizador del *intellectus*. Así, la fórmula de la esencia de la verdad (*veritas est adaequatio intellectus et rei*) obtiene ensegui-

da su validez general evidente para cualquiera. Bajo el imperio de la autocomprensibilidad- apenas tomada en cuenta en sus fundamentos esenciales- de este concepto de verdad, se acepta como igualmente autocomprensible que la verdad tiene un contrario, y que hay la no-verdad. La no-verdad de la proposición (no conformidad) es la no-concordancia del enunciado con la cosa. La no-verdad de la cosa (in autenticidad) significa el desacuerdo del ente con su esencia. La no-verdad se puede comprender en cada caso como un no-concordar. Esto cae fuera de la esencia de la verdad. Por eso, la no-verdad, como lo opuesto de la verdad, puede dejarse de lado cuando lo que importa es la esencia pura de la verdad.

¿Se requiere todavía, en general, un especial descubrimiento de la esencia de la verdad? ¿La esencia pura de la verdad no está representada ya suficientemente en este concepto comúnmente válido, no destruido por ninguna teoría y resguardado por su autocomprensibilidad? Si además tomamos esta retroferencia de la verdad de la proposición a la verdad de la cosa, tal como se muestra en primer término, como una explicación teológica, y si mantenemos por completo pura de toda intromisión de la teología, la delimitación filosófica y limitamos el concepto de verdad a la verdad de la proposición, entonces alcanzamos una antigua tradición del pensar, aunque no la más antigua, según la cual la verdad es la coincidencia (δμοιωσιζ) de un enunciado (λογοζ) con una cosa (πραγμα). ¿Qué queda de un enunciado que sea digno de

ponerse en cuestión, suponiendo que sabemos lo que significa coincidencia de un enunciado con la cosa? ¿Lo sabemos?

II. LA POSIBILIDAD INTRÍNSECA DE LA COINCIDENCIA

Hablamos de coincidencia con distintos significados. Decimos por ejemplo ante la presencia de dos monedas de cinco marcos sobre la mesa: coinciden recíprocamente. Ambas se corresponden en la unidad de su aspecto. Por eso tienen éste en común, y por eso son iguales en ese respecto. Además, hablamos de coincidencia cuando decimos, por ejemplo, de una de las monedas presentes de cinco marcos: esta moneda es redonda. En este caso, el enunciado coincide con la cosa. Ahora la relación no existe entre cosa y cosa, sino entre un enunciado y una cosa. ¿En qué han de coincidir la cosa y el enunciado cuando los términos relacionados son abiertamente distintos en su aspecto? La moneda es de metal. El enunciado no es, como tal, material. La moneda es redonda. El enunciado no tiene, como tal, la forma de lo espacial. Con la moneda se puede comprar algo. El enunciado acerca de ella nunca es un medio de pago. Pero a pesar de toda la desigualdad entre ambos, el enunciado mencionado coincide como verdadero con la moneda. Y este acuerdo debe ser una adecuación, según el concepto corriente de verdad. ¿Cómo puede adecuarse a la moneda el enunciado com-

pletamente desigual? Debería convertirse en moneda y de ese modo renunciar por completo a sí mismo. El enunciado nunca logra esto. En el momento que eso ocurriera, el enunciado, como enunciado, ya no podría coincidir con la cosa. En la adecuación, el enunciado debe seguir siendo, incluso llegar a ser, lo que es. ¿En qué consiste su esencia absolutamente distinta de cualquier cosa? ¿Cómo el enunciado justamente por una persistencia en su esencia, puede adecuarse a lo otro, a la cosa?

Adecuación no puede significar en este caso una igualación material (*dinghaft*) entre cosas desiguales. La esencia de la adecuación se determina, más bien, por el modo de aquella relación que impera entre el enunciado y la cosa. En tanto esta "relación" queda indeterminada y no fundamentada en su esencia, toda disputa sobre la posibilidad e imposibilidad, sobre el modo y el grado de la adecuación, cae en el vacío. El enunciado sobre la moneda "se" relaciona a esta cosa, en tanto la representa (*vorstellt*), y dice de lo representado (*vorgestellet*) cómo está ordenado (*bestellt*) con él según el sentido conductor. El enunciado que representa dice su dicho de la cosa representada, cómo es ésta en cuanto tal. El "así" cómo" concierne al representar y a su representado. Representar significa, con exclusión de todos los prejuicios "psicológicos" y de "teoría de la conciencia", el dejar contraponerse la cosa en cuanto objeto. Lo contrapuesto (*Entgegenstehende*), en cuanto puesto así, debe medir lo [que está] enfrente abierto, y sin embargo permanecer en sí como cosa y mostrarse como constante (*Standig*). Este aparecer

de la cosa en la mediación de ese enfrente (*entgegen*), se cumple dentro de lo abierto, cuya apertura no fue creada por el representar, sino sólo referida y asumida como ámbito de relación. La relación del enunciado representante a la cosa, es el cumplimiento de aquella referencia que originariamente, y siempre, se pone en vibración como comportamiento. Pero todo comportamiento se caracteriza por el hecho de que, estando en lo abierto, se atiene a lo patente como tal. Sólo lo patente en sentido riguroso, se experimentó en los primeros tiempos del pensamiento occidental como la "presencia" y se lo llamó desde hace mucho, "el ente".

El comportamiento está abierto al ente. Toda relación que está abierta es comportamiento. El estado de apertura del hombre es siempre distinto, según la especie del ente y el modo de comportamiento. Todo trabajo y ejecución, toda acción y cálculo está y se mantiene en lo abierto de un ámbito, dentro del cual el ente, en lo que es y cómo es, se pone propiamente y se vuelve expresable.

A esto se llega sólo cuando el ente mismo se vuelve representable en el enunciado representante, de modo tal que éste se somete a la orden de decir el ente *así como es*. En la medida en que el enunciado sigue esa orden, se rige por el ente. Ese decir que se ordena de ese modo, es conforme (verdadero). Lo dicho así, es lo conforme (verdadero).

El enunciado apoya su conformidad en ese estar abierto del comportamiento; pues sólo así puede lo abierto llegar a ser el patrón para la adecuación que representa. El

comportamiento constantemente abierto, debe dejarse dirigir por esta medida. Esto significa que debe aceptar para todo representar un previo don de la medida patrón. Esto pertenece a la apertura del comportamiento. Pero si sólo por esta apertura del comportamiento es posible la conformidad (verdad) del enunciado, entonces aquello que en primer término posibilita la exactitud debe ser considerado, con derecho más originario, como la esencia de la verdad. Así cae la atribución habitual y exclusiva de la verdad al enunciado, como único lugar esencial. La verdad no afinca originariamente en la proposición. Pero al mismo tiempo se plantea la cuestión por el fundamento de la posibilidad intrínseca del comportamiento abierto, que se da previamente una medida patrón, Única posibilidad que presta la apariencia de que la conformidad de la proposición lleva a cabo la esencia de la verdad.

III. EL FUNDAMENTO DE LA POSIBILITACIÓN DE UNA CONFORMIDAD

¿De dónde obtiene el enunciado representante la indicación de regirse por el objeto y acordarse según la conformidad? ¿Por qué ese acordar concuerda con la esencia de la verdad? ¿Cómo puede ocurrir algo como la realización del don previo de una dirección y la ordenación en una concordancia? Sólo si este don previo ya se ha liberado en lo abierto para lo patente que impera desde allí, y que liga todo representar. El liberarse para una dirección

que liga, sólo es posible como ser libre para lo patente de lo abierto. Ese ser libre señala la esencia hasta ahora incomprendida de la libertad. La apertura del comportamiento como posibilitación interna de la exactitud se funda en la libertad. *La esencia de la verdad es la libertad*.

¿Pero esta proposición sobre la esencia de la conformidad, no pone en el lugar de un autocomprensible otro? Para poder realizar una acción, y en consecuencia también la acción del enunciado que representa, y, aun la acción del asentir o disentir a una "verdad", el que actúa debe ser, en efecto, libre. Esta proposición no significa que al cumplimiento de un enunciado, a su participación y apropiación, pertenezca una acción sin coacción, sino que la proposición dice que la libertad es la esencia de la verdad misma. "Esencia" se entiende aquí como el fundamento de la posibilidad intrínseca de aquello que en primer término, y en general se acepta como conocido. En el concepto de libertad, no pensamos, sin embargo, la verdad y menos su esencia. La proposición; la esencia de la verdad (conformidad del enunciado) es la libertad, debe sorprender.

¿Poner la esencia de la verdad en la libertad no significa dejar la verdad al criterio del arbitrio del hombre? ¿Se puede socavar mas profundamente la verdad que al abandonarla al antojo de este "junco vacilante"? Lo que ya se impuso al sano juicio durante la anterior explicación, se revela ahora con más claridad: la verdad se reduce a la subjetividad del sujeto humano. Aunque este sujeto alcanzara una objetividad, ésta seguiría, siendo humana junto con la subjetividad, y a disposición del hombre.

Por cierto, se imputa al hombre la falsedad y la disimulación, la mentira y el engaño, la ilusión y la apariencia, todas las formas de la no-verdad. Pero la no-verdad es incluso lo opuesto a la verdad, por eso, en cuanto es lo inesencial (*Un-wesen*) hay razón para mantenerlo lejos del ámbito de la pregunta acerca de la pura esencia de la verdad. Este origen humano de la no-verdad confirma, aunque sea sólo por oposición, que la esencia de la verdad "en sí" impera "más allá" del hombre. Ella vale para la metafísica como imperecedera y eterna, como lo que no puede construirse sobre la fugacidad y fragilidad de la esencia del hombre. ¿Cómo entonces la esencia de la verdad puede encontrar en la libertad del hombre su consistencia (*Bestand*) y su fundamento?

La resistencia frente a la proposición "la esencia de la verdad es la libertad", se apoya en prejuicios, los más tenaces son: la libertad es una propiedad del hombre; la esencia de la libertad no requiere, ni soporta, ningún cuestionamiento ulterior; todos saben lo que es el hombre.

IV. LA ESENCIA DE LA LIBERTAD

La referencia a la conexión esencial entre la verdad como conformidad y la libertad, sacude estos prejuicios, supuesto, por cierto, que estamos preparados para una transformación del pensar. La meditación acerca de la conexión esencial entre verdad y libertad nos lleva a proseguir la cuestión por la esencia del hombre en un respecto

que nos garantiza la experiencia de un oculto fundamento esencial del hombre (el Dasein), de tal modo que nos traslada de antemano al ámbito originariamente esenciante (*wesend*) de la verdad. Desde él se ve también que la libertad es el fundamento de la posibilidad intrínseca de la conformidad sólo en tanto ella recibe su propia esencia de la esencia más originaria de la única verdad esencial. La libertad ha sido determinada en primer término como libertad para que se manifieste en lo abierto. ¿Cómo hay que pensar esta esencia de la libertad? Lo manifiesto a lo que se adecua un enunciado representante (en cuanto conforme) es el ente, abierto siempre en un comportamiento que se mantiene abierto (*offenstadig*). La libertad para lo que se manifiesta en lo abierto, deja al respectivo ente ser el ente que es. La libertad se descubre ahora como el dejar ser al ente. Habitualmente hablamos de dejar (*Seinlassen*), cuando por ejemplo, desistimos de una empresa planeada. "Dejamos algo", significa que no lo tocamos y no tenemos nada más que ver con ello. Dejar algo tiene aquí el sentido negativo de abstenerse de algo de renunciar a algo, de indiferencia e incluso sumisión.

La palabra, aquí necesaria, dejar-ser (*Sein-lassen*) al ente no alude, sin embargo, ni a la sumisión ni a la indiferencia, sino a lo contrario. Dejar (*Sein-lassen*) es comprometerse (*sich einlassen*) con el ente. No hay que entender esto, por cierto, como mero manejar, resguardar, cuidar y planificar el ente, respectivamente buscado o encontrado. Dejar- al ente, como el ente que es- significa comprometerse en lo abierto y su apertura, en la que habita todo ente,

que la lleva, en cierto modo, consigo. Lo abierto fue concebido por el pensamiento occidental en sus comienzos como τα αληθεα lo desoculto. Cuando traducirnos αληθεια por "desocultamiento" en vez de "verdad", esta traducción no sólo es más literal, sino que contiene la indicación de transformar y retrotraer con el pensamiento el concepto habitual de verdad, en el sentido de conformidad del enunciado, en y hacia aquel [concepto] aun incomprensible, de desvelar (*Entborgenheit*) y desvelamiento (*Entbergung*) del ente. El comprometerse en el desvelar del ente, no se pierde en éste, sino que se despliega para un retroceso ante el ente, para que éste se manifieste en lo que es y cómo es, y la adecuación representante lo tome como patrón de medida. En cuanto dejar-ser, se expone al ente como tal y transfiere todo comportamiento hacia lo abierto. El dejar-ser, es decir, la libertad, es en sí exponente, ex-sistente. La esencia de la libertad, mirada desde la esencia de la verdad, se muestra como la exposición en el desvelar del ente.

La libertad no es solamente lo que el entendimiento común pone en circulación bajo tal nombre; el antojo que a veces se suscita para presionar la elección hacia este o aquel lado. La libertad no es la licencia para poder hacer o no hacer. Pero la libertad tampoco es sólo la disposición para algo exigido y necesario (y así, en cierto modo, un ente). La libertad antes que todo esto (que la libertad "negativa" y "positiva") es el compromiso, (*Eingelassenheit*), con el desvelamiento del ente como tal. El mismo desvelar

se resguarda en el comprometerse ex-sistente, por el cual la apertura de lo abierto, es decir, el “ahí” (“Da”) es lo que es. En el Da-sein se conserva para el hombre el fundamento esencial, tanto tiempo infundado, desde el cual es capaz de ex-sistir. “Existencia” no significa aquí *existentia* en el sentido del sobrevenir (*Vorkommen*) y del Dasein (presencia fáctica) de un ente. Pero “existencia” tampoco significa “existentivo” (*existenziell*) [plano óntico], el esfuerzo moral del hombre en pos de su mismidad construido sobre una concepción anímico-corporal. La ex-sistencia del hombre histórico, aun sin ser comprendida y sin necesitar siquiera una fundamentación esencial, comienza en el momento en que el primer pensador, al preguntarse por el desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente, plantea la pregunta qué es el ente. En esta pregunta se experimenta por primera vez el desocultamiento. El ser en su totalidad se descubre como φυσιζ, “naturaleza”; que no mienta todavía un ámbito particular del ente como tal en su totalidad, y en realidad en el sentido de lo que surge como presente (*aufgehenden Anwesens*). Sólo cuando el ente mismo es ex-profeso elevado y resguardado en su desocultamiento, sólo cuando se comprende este resguardar desde la pregunta por el ente como tal, comienza la historia (*Geschichte*). El desocultamiento inicial del ente en su totalidad, la pregunta por el ente como tal, y el comienzo de la historia occidental, son lo mismo y simultáneos en un “tiempo”, que abre inconmensurablemente para cualquier medida, lo abierto.

Pero si el Da-sein ex-sistente- en cuanto dejar ser al ente- libera al hombre para su “libertad”, en tanto le da a elegir en general una posibilidad (un ente) y le encomienda algo necesario (un ente), entonces el arbitrio del hombre no dispone de la libertad. El hombre no “posee” la libertad como propiedad, sino que ocurre, en máximo grado, lo inverso: la libertad, el Da-sein ex-sistente y desvelador posee al hombre, y esto en forma tan originaria que únicamente *ella confiere* a una humanidad esa referencia- que caracteriza y fundamenta toda historia- a un ente en su totalidad como tal. Sólo el hombre ex-sistente es histórico. La “naturaleza” no tiene historia.

La libertad entendida como dejar-ser al ente, cumple y realiza la esencia de la verdad en el sentido del desvelamiento del ente.

La verdad no es una nota de la proposición adecuada, que se enuncia de un “objeto” por un “sujeto” humano y que luego “vale” en alguna parte (no se sabe en qué ámbito); la verdad es el desvelamiento del ente por el cual cobra presencia (*west*) una apertura. En lo así abierto, se expone todo comportamiento humano y su actitud. Por eso, el hombre es en el modo de la ex-sistencia.

Puesto que todo comportamiento humano está abierto a su manera y se ejercita en aquello con lo que está en relación, el comportamiento del dejar-ser es decir, la libertad, debe haberle otorgado aquella dote que es la indicación intrínseca para la adecuación entre el representar y el respectivo ente. Que el hombre ex-sista significa ahora: la historia de las posibilidades esenciales de una

humanidad histórica, le está resguardada en el desvelamiento del ente en su totalidad. Las raras y simples decisiones de la historia surgen del modo en que cobra presencia (*west*) la esencia originaria de la verdad.

Porque la verdad es en esencia libertad, por eso el hombre histórico, por el dejar ser al ente, puede también no dejar ser al ente lo que es y cómo es. Entonces el ente se encubre y se altera. La apariencia cobra poder. Por ella sale a luz la no-esencia de la verdad. Puesto que la libertad ex-sistente como esencia de la verdad, no es una propiedad del hombre, sino que el hombre ex-siste sólo como poseído por esta verdad y así llega a ser capaz de historia, por eso, tampoco la no-esencia de la verdad puede nacer posteriormente de la mera, incapacidad y de la indolencia del hombre. La no-verdad debe venir mas bien de la esencia de la verdad. Sólo porque verdad y no-verdad no son en esencia indiferentes, sino que se corresponden, una proposición verdadera puede entrar en rigurosa oposición con la correspondiente proposición no-verdadera. La pregunta por la esencia de la verdad sólo alcanza, por eso, el ámbito originario de lo que se pregunta (*Erfragte*), cuando en la previa mirada a la esencia plena de la verdad, se incluye también en el desencubrimiento de la esencia, la no-verdad. La explicación de la no-esencia de la verdad no es para llenar supletoriamente un vacío, sino que es el paso decisivo para una suficiente posición de la pregunta por la esencia de la verdad. ¿Pero cómo captaremos lo no-esencial en la esencia de la verdad? Si la esencia de la verdad no se agota en la conformidad del enunciado, entonces

tampoco la no-verdad puede ser equiparada con la no conformidad del juicio.

V. LA ESENCIA DE LA VERDAD

La esencia de la verdad se descubre como libertad. Ésta es el ex-sistente y desvelador dejar-ser al ente. Todo comportamiento abierto flota en el dejar-ser al ente, y se pone siempre en relación con este o aquel ente. Como compromiso con el desvelamiento del ente en su totalidad, la libertad como tal ha concertado ya todo comportamiento con el ente en su totalidad. La disposición (temple de ánimo) no se puede captar nunca como "vivencia" o "sentimiento", porque de ese modo se la priva de su esencia y se la explica desde instancias tales (como la "vida"y el "alma") que incluso sólo pueden confirmar la apariencia de un derecho esencial, en tanto llevan en sí la alteración y la falsificación de la disposición. Una disposición, es decir una exposición ex-sistente en el ente en su totalidad, sólo puede ser "vivenciada" y "sentida", porque el hombre que vivencia, sin vislumbrar la esencia del temple de ánimo, está comprometido siempre en una disposición desveladora del ente en su totalidad. Todo comportamiento del hombre histórico, se lo subraye o no, se lo comprenda o no está en disposición, y por este temple de ánimo se eleva al ente en su totalidad. La revelación del ente en su totalidad no coincide con la suma del ente de hecho conocido. Al contrario, allí donde el ente es poco conocido para el

hombre y es apenas y toscamente reconocido por la ciencia, la revelación del ente en su totalidad puede imperar más esencialmente que allí donde lo conocido y siempre cognoscible ha llegado a ser inabarcable, y no es capaz de resistir la acometida del conocer, mientras que la dominación técnica de las cosas torna una actitud ilimitada. justamente en el achatamiento de ese conocer, y nada más que conocer, se rebaja la revelación del ente a la aparente nada de lo que no es siquiera indiferente, sino sólo olvido.

El concordante dejar-ser al ente, penetra a través de todo comportamiento abierto que en él flota, y le precede. El comportamiento del hombre está completamente acordado por la revelación del ente en su totalidad. Éste “en su totalidad”, visto desde el ámbito del cálculo y el quehacer cotidianos, aparece como incalculable e inaprehensible. No se deja captar nunca desde el ente que se manifiesta en cada caso, aunque pertenezca ésta a la naturaleza o a la historia. Si bien es lo que acuerda constantemente todo, permanece indeterminado, indeterminable, y la mayoría de las veces coincide entonces con lo más corriente y lo menos pensado. Sin embargo, lo que acuerda no es nada, sino una ocultación (*Verbeigung*) del ente en su totalidad. Justamente en tanto el dejar deja ser al ente, con el que está en relación, en un comportamiento individual, y con ello lo des-vela (*entbirgt*), se oculta el ente en su totalidad. El dejar ser es en sí, simultáneamente, ocultar. En la libertad ex-sistente del Da-sein acaece la ocultación del ente en su totalidad, es el ocultamiento.

VI. LA NO-VERDAD COMO OCULTACIÓN

El ocultamiento niega a la αληθεια el desvelar y no lo tolera aun como στερησιζ (privación), sino que le conserva lo más propio como propiedad. El ocultamiento pues, pensado desde la verdad como desvelamiento, es el no-desvelamiento y de ese modo, la no-verdad auténtica y más propia a la esencia de la verdad. El ocultamiento del ente en su totalidad nunca se implanta posteriormente como consecuencia del conocimiento del ente, que es siempre fragmentario. El ocultamiento del ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antigua que cualquier revelación de este o aquel ente. Es más antigua aun que el mismo dejar-ser que desvelando mantiene ya lo oculto y se relaciona con la ocultación.

¿Qué resguarda el dejar-ser, en esta referencia a la ocultación? Nada menos que la ocultación de lo oculto en su totalidad, del ente como tal, es decir, el misterio (*Gehemniss*). No un misterio particularizado sobre esto o aquello, sino sólo lo uno, el hecho de que en general el misterio (la ocultación de lo oculto) como tal, gobierna el Dasein del hombre.

En el dejar-ser al ente en su totalidad, que desvela y simultáneamente oculta, ocurre que la ocultación parece como lo oculto en primer término. El Da-sein, en tanto ex-siste, resguarda el primero y más amplio no-desvelamiento (*Un-entborgenheit*), la auténtica no-verdad. La auténtica

no-esencia de la verdad es el misterio. No-esencia no significa todavía en este caso caída a la esencia en el sentido de lo universal de su *possibilitas* (*Ermóglichung*) y su fundamento. No-esencia es la esencia que en ese sentido, hace presente previamente (*vor-wesende*). "No-esencia" indica en primer término y casi siempre la desfiguración de aquella esencia ya caída. Sin embargo, en todas estas significaciones, la no-esencia sigue siendo, a su modo, esencial a la esencia y nunca llegará a ser inesencial en el sentido de lo indiferente. Pero hablar así de la no-esencia y la no-verdad, va demasiado directamente contra la opinión corriente y se lo toma como traer de aquí para allá paradojas rebuscadas. Puesto que es difícil apartar esta apariencia, hay que renunciar a este discurso, que es paradójico sólo para la opinión corriente. Para el que sabe, el "no" de la no-esencia inicial de la verdad, indica, como no-verdad, el ámbito aun no experimentado de la verdad del ser (no sólo del ente).

La libertad, en cuanto dejar-ser del ente, es en sí la relación resuelta (*entschlossene*), es decir, la que no se cierra. En esta relación se funda todo comportamiento y de ella recibe la orientación hacia el ente y su desvelamiento.

Pero esta relación con la ocultación se oculta ella misma en cuanto deja que prepondere el olvido del misterio, y desaparece en éste. El hombre, en su comportamiento, se relaciona constantemente con el ente, pero se conforma casi siempre con este o aquel ente y su respectiva revelación. El hombre se atiene a lo corriente y a lo dominable, aun allí donde se trata de lo primero y lo últi-

mo. Y cuando se propone ampliar la revelación del ente en los más diversos ámbitos de su acción, transformarla, reapropiársela y asegurarla, toma sin embargo las directivas, del círculo de sus intenciones y sus necesidades corrientes.

Afincarse en lo corriente es, en sí, el no dejar que impere la ocultación de lo oculto. Por cierto, hay también en lo corriente enigmas, oscuridades, indecisiones, dudas. Pero estas preguntas, seguras de sí mismas, son sólo pasajes y lugares intermedios para el tránsito en lo corriente y por eso no son esenciales. Allí donde el ocultamiento del ente en su totalidad se admite de paso, sólo como un límite que a veces se anuncia, la ocultación, en cuanto acontecimiento fundamental, se hunde en el olvido.

Pero el misterio olvidado del Dasein no es alejado por el olvido, sino que el olvido presta una presencia propia a la aparente desaparición de lo olvidado.

En la medida en que el secreto se rehúsa en el olvido y para el olvido deja estar al hombre histórico en lo corriente junto a sus hechuras (*Gemachten*). Dejada así, una humanidad completa su "mundo" a partir de sus necesidades y propósitos más recientes y lo llena con sus proyectos y planes. De estos toma el hombre sin medida, olvidando el ente en su totalidad. Persiste en ellos y se procura de continuo nuevas medidas, sin meditar en el fundamento mismo de esta "tomar como medida", ni en la esencia de lo que da la medida.

A pesar del progreso hacia nuevas medidas y metas, se equivoca el hombre en cuanto a la autenticidad esencial de sus medidas. Cuanto más exclusivamente se toma a sí

mismo, en cuanto sujeto, como medida para todo ente, más equivoca la medida. Este olvido temerario de la humanidad, perdura en la seguridad de sí mismo, por medio de lo corriente que es accesible en cada caso. Este perdurar tiene su apoyo, incognoscible para él mismo, en la *relación*; como tal, el Dasein no sólo ex-siste, sino que simultáneamente in-siste, es decir, persiste aferrándose a aquello que ofrece, como por sí y en sí, el ente abierto.

Ex-sistente, el Dasein es in-sistente. Aun en la existencia in-sistente impera el misterio, pero como esencia de la verdad que ha llegado a ser olvidada y de ese modo "inesencial".

VII. LA NO-VERDAD COMO ERROR

Al insistir, el hombre se vuelve a la viabilidad cada vez más próxima del ente. Pero insiste sólo como ya-existente, en cuanto toma como patrón de medida el ente como tal. En su tomar como medida, la humanidad se ha apartado del misterio. Aquel vuelco insistente hacia lo corriente y este alejamiento ex-sistente del misterio, se copertenecen. Son una y la misma cosa. Ese volcarse y alejarse son consecuencias de un característico volverse de aquí para allá del Dasein. Ese trajinar del hombre que lo aleja del misterio hacia lo corriente, va de una cosa habitual a una más próxima y pasa de largo junto al misterio, es el *errar*.

El hombre erra. El hombre no va primero al error. Sólo va al error, porque, ex-sistente, insiste y así está ya en el error. El error, a través del cual va el hombre, no es algo que corre, en cierto modo, junto al hombre como una fosa, en la que a veces cae; el error pertenece a la constitución interna del Dasein, en la que está encajado el hombre histórico. El error es el espacio de aquel volverse, en el cual la ex-sistencia insistente, volviéndose una y otra vez, se olvida y equivoca la medida. La ocultación del ente oculto en su totalidad, impera en el desvelamiento del respectivo ente, que como olvido de la ocultación se convierte en error.

El error es la esencial anti-esencia (*Gegenwesen*) respecto de la esencia inicial de la verdad. El error es el sitio abierto y el fundamento de lo erróneo (*Irrtum*). Lo erróneo no es una falta aislada, sino el reino (el señorío) de la historia, donde se enlazan intrincados, todos los modos del errar.

Todo comportamiento, de acuerdo con su apertura y su referencia al ente en su totalidad, tiene su modo de errar. Lo erróneo se extiende desde el más corriente desacierto, equivocación y mal cálculo hasta los desvíos y extravíos en las actitudes y decisiones esenciales. Lo que habitualmente y según las enseñanzas de la filosofía se conoce como lo erróneo, la no conformidad del juicio y la falsedad del conocimiento, es sólo uno de los modos de errar, y el más superficial. El error en el que ha de andar una humanidad histórica para que su marcha sea errada, encuadra esencialmente con la apertura del Dasein. El

error domina por entero al hombre, en tanto lo hace errar (*beirrt*). El error, en cuanto hace errar, crea también al mismo tiempo la posibilidad, que el hombre puede sacar de su ex-sistencia, de no dejarse llevarse al error, en cuanto experimenta el error mismo y no se asusta ante el misterio del Dasein.

Puesto que la insistente ex-sistencia del hombre se mueve en el error, y puesto que el error, en cuanto que hace errar (*Beirrung*), presiona siempre de alguna manera y por esta opresión (*Bedrangnis*) domina al misterio, y en realidad como misterio olvidado, por eso, el hombre en la ex-sistencia de su Dasein, está sometido a la vez al imperio del misterio y a la opresión del error. Por uno y otro se halla en la *penuria de la coacción* (*Not der Nótigung*). La plena esencia de la verdad, que incluye a su no-esencia más propia, mantiene al Dasein en la penuria por este permanente volverse de aquí para allá. El Dasein es ese volver (*Wendung*) a la penuria. El desvelamiento de la necesidad [vuelta a la penuria], y a causa de ello, el posible traslado a lo inevitable, surgen del Dasein del hombre y sólo de él.

El desvelamiento del ente como tal es en sí, simultáneamente, la ocultación del ente en su totalidad. En la simultaneidad del desvelamiento y de la ocultación impera el error. La ocultación de lo oculto y el error pertenecen a la esencia inicial de la verdad. La libertad, entendida desde la ex-sistencia in-sistencia del Dasein, es la esencia de la verdad (en el sentido de la conformidad del representar) sólo porque la libertad misma nace de la esencia inicial de

la verdad, del imperio del misterio en el error. El dejar-ser al ente se cumple en el comportamiento siempre abierto. El dejar-ser al ente como tal en totalidad, sólo acontece con legitimidad esencial cuando a veces se lo acoge en su esencia inicial. Entonces, la abierta decisión (*Ent-schlossenhei*t) hacia el misterio está en camino al error como tal. Entonces, la pregunta por la esencia de la verdad se pregunta más originariamente. Entonces, se descubre el fundamento del entrelazamiento de la esencia de la verdad con la verdad de la esencia. La mirada al misterio, desde el error, es el preguntar, en el sentido de la única pregunta: ¿Qué es el ente como tal en su totalidad? Este preguntar piensa la pregunta por el ser del ente, pregunta que esencialmente lleva a errar y por eso no ha sido aun dominada en su multivocidad. El pensar del ser, del que nace inicialmente tal preguntar, se comprende desde Platón como "Filosofía" y recibe más tarde el nombre de "metafísica".

VIII. LA PREGUNTA POR LA VERDAD Y LA FILOSOFÍA

La liberación del hombre- que fundamenta la historia- para la ex-sistencia, llega a la palabra en el pensar del ser, ésta no es sólo la "expresión" de una opinión, sino que es ya la asegurada articulación de la verdad del ente en su totalidad. No importa cuántos tienen oído para esta palabra. Lo que decide sobre el lugar del hombre en la historia es quiénes son aquellos que pueden oír. Sin embargo, en el

mismo momento histórico, que llenó el comienzo de la filosofía, empieza también el dominio *expreso* del entendimiento común (la Sofística).

Este se apoya en la incuestionabilidad del ente manifiesto, e interpreta todo preguntar pensante como un ataque al sano entendimiento humano y su desdichada irritabilidad.

Pero la estimación del sano entendimiento, justificado en su ámbito, acerca de lo que es la filosofía, no toca la esencia de ésta que sólo se puede determinar desde la referencia a la verdad originaria del ente como tal en su totalidad. Pero, puesto que la esencia plena de la verdad incluye la no-esencia e impera ante todo como ocultación, la filosofía, como cuestionamiento de esta verdad, está en sí dividida. Su pensar es la serenidad de lo apacible (Milde), que no se rehúsa al ocultamiento del ente en su totalidad. Su pensar es sobre todo la abierta decisión (*Entschlossenheit*) de rigor, que no rompe la ocultación, pero obliga a su esencia intacta a abrirse al comprender y de ese modo a su propia verdad.

En el apacible rigor y en la rigurosa apacibilidad de su dejar-ser al ente como tal en su totalidad, llega la filosofía a un preguntar que no se atiene únicamente al ente, pero tampoco puede soportar ninguna imposición exterior. Kant entrevió esta indigencia íntima del pensar, pues dijo de la filosofía: “Vemos aquí a la filosofía en un punto de vista desgraciado, que debe ser firme, sin que, sin embargo, se apoye en nada ni penda de nada en el cielo ni sobre la tierra. Aquí ha de mostrar su pureza como guardadora de sus

leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido impreso o no sé qué naturaleza tutora...” (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, AA, IV 425).

Con esta interpretación esencial de la filosofía, Kant, cuya obra introduce el último giro de la metafísica occidental, mira hacia un ámbito que él, de acuerdo con su posición metafísica fundamentada en la subjetividad, sólo pudo comprender desde ella, y la debió comprender como custodia de sus propias leyes. Esta mirada esencial en el destino de la filosofía es, sin embargo, suficientemente amplia para rechazar toda servidumbre de su pensamiento, cuya forma más inerme se esconde en el subterfugio que acuerda valor a la filosofía como una “expresión” de la “cultura” (*Spengler*) o como adorno de una humanidad creadora. Si la filosofía cumple su esencia, inicialmente decidida, como “autocustodia de sus leyes”, o si ella misma no es sostenida y determinada a ese custodiar por la verdad de aquello por lo cual sus leyes son siempre leyes, es algo que se decide desde la iniciación, en la que la esencia originaria de la verdad llega a ser esencial para el preguntar pensante.

El ensayo presentado aquí, lleva la pregunta por la esencia de la verdad más allá del recinto de la habitual delimitación del concepto usual de esencia, y ayuda a meditar acerca de si la pregunta por la esencia de la verdad no debe ser al mismo tiempo y en primer término la pregunta por la verdad de la esencia. En el concepto de “esencia”, la filosofía piensa el ser. La retroferencia de la posibilidad interna de la conformidad de un enunciado a la libertad ex-

sistente del dejar-ser, como su "fundamento", y del mismo modo la previa remisión al comienzo esencial de este fundamento en la ocultación y el error, quisieran señalar que la esencia de la verdad no es el vacío "genera" de una universalidad "abstracta" sino lo único, que se oculta, de la historia irrepetible del desvelamiento del "sentido" de aquello que llamamos el ser, y que desde hace mucho sólo estamos habituados a meditar como el ente en su totalidad.

IX. NOTA

La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia. Aquella pregunta entiende esencia en el sentido de la *quidditas* (*Washeit*) o de la *realitas* (*Sacheit*), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia entiende "esencia" verbalmente, y permaneciendo aun dentro del representar de la metafísica, piensa en esta palabra Ser (*Seyn*) como la diferencia imperante entre ser y ente. Verdad significa un cobijar que despeja (*tichtendes Bergen*), como rasgo fundamental del Ser. La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la proposición: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*. Luego de la explicación, se ve con facilidad que la proposición no invierte simplemente una combinación de palabras para provocar la apariencia de una paradoja. El sujeto de la proposición, en caso de que haya que usar todavía esta fatal categoría gramatical, es la verdad de la esencia.

El cobijar que despeja es; esto significa que deja que cobre presencia (*wesen*) la coincidencia entre conocimiento y ente. La proposición no es dialéctica. No es en general una proposición en el sentido de un enunciado. La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad, es el relato (*Sage*) de una vuelta (*Kehre*) dentro de la historia del ser. Puesto que a él le corresponde el cobijar que despeja, el Ser aparece inicialmente a la luz de una sustracción ocultadora. El nombre de este despejamiento (*Lichtung*) es αληθεια.

Ya en su proyecto original, la conferencia "De la esencia de la verdad" debía completarse con una segunda acerca "De la verdad de la esencia". Ésta fracasó por razones que ahora están indicadas en la carta "sobre el humanismo".

La pregunta decisiva (*Ser y tiempo*, 1927) por el sentido, es decir, por el ámbito del proyecto, es decir, por la patencia, es decir por la verdad del ser y no sólo del ente, sigue intencionalmente sin desarrollarse. El pensamiento se mantiene, según la apariencia, en la vía de la metafísica y sin embargo en sus pasos decisivos, que llevan desde la verdad como conformidad hacia la libertad ex-sistente y, de ésta hacia la verdad como ocultación y error, realiza una transformación de la metafísica. El pensar intentado en la conferencia, se cumple en la experiencia esencial de que sólo a partir del Dasein, en el que el hombre puede ingresar, se prepara para el hombre histórico tina proximidad a la verdad del ser. No sólo se abandona toda especie

de antropología y toda subjetividad del hombre como sujeto, como en “Ser y Tiempo”, y se persigue la verdad del ser como fundamento de un cambio de posición histórica fundamental, sino que el curso mismo de la conferencia, se dispone a pensar desde otro fundamento (el del Dasein). Los sucesivos pasos del preguntar son en sí el camino de un pensar que en vez de ofrecer representaciones y conceptos, se experimenta y se prueba como transformación de la referencia al ser.